

























HISTORIA  
DE LA IGLESIA CATÓLICA  
IV

BIBLIOTECA  
DE  
AUTORES CRISTIANOS  
*Declarada de interes nacional*  
**411**

ESTA COLECCIÓN SE PUBLICA BAJO LOS AUSPICIOS Y ALTA DIRECCIÓN DE LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

LA COMISIÓN DE DICHA PONTIFICIA UNIVERSIDAD ENCARGADA DE LA INMEDIATA RELACIÓN CON LA BAC ESTÁ INTEGRADA EN EL AÑO 1980 POR LOS SEÑORES SIGUIENTES:

PRESIDENTE:

Emmo. y Rvdmo. Sr. Dr. VICENTE ENRIQUE Y TARANCÓN,  
*Cardenal Arzobispo de Madrid-Alcalá y Gran Canciller de la Universidad Pontificia.*

VICEPRESIDENTE: Ilmo. Sr. Dr. JUAN LUIS ACEBAL  
LUJÁN, *Rector Magnífico.*

VOCAL: Dr. ALFONSO ORTEGA CARMONA, *Vicerrector Académico*; Dr. RICARDO BLÁZQUEZ, *Decano de la Facultad de Teología*; Dr. JUAN SÁNCHEZ Y SÁNCHEZ, *Decano de la Facultad de Derecho Canónico*; Dr. MANUEL CAPELO MARTÍNEZ, *Decano de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología*; Dr. SATURNINO ALVAREZ TURIEÑO, *Decano de la Facultad de Filología Bíblica Trilingüe*; Dr. JUAN ANTONIO CABEZAS SANDOVAL, *Decano de la Facultad de Ciencias de la Educación*; Dr. GERARDO PASTOR RAMOS, *Decano de la Facultad de Psicología*; Dr. ROMÁN SÁNCHEZ CHAMOSO, *Secretario General de la Universidad Pontificia.*

SECRETARIO: *Director del Departamento de Publicaciones.*

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A. — APARTADO 466  
MADRID • MCMLXXX



# HISTORIA DE LA IGLESIA CATÓLICA

En sus cinco grandes edades:  
Antigua, Media, Nueva,  
Moderna y Contemporánea

POR

BERNARDINO LLORCA  
RICARDO GARCIA-VILLOSLADA  
JUAN MARIA LABOA

# HISTORIA DE LA IGLESIA CATOLICA

(5 vols.)

Vol.I: EDAD ANTIGUA: *La Iglesia en el mundo grecorromano*, por B. Llorca (5.<sup>a</sup> ed.).

Vol.II: EDAD MEDIA: *La cristiandad en el mundo europeo y feudal*, por R. García-Villoslada (4.<sup>a</sup> ed.).

Vol.III: EDAD NUEVA: *La Iglesia en la época del Renacimiento y de la Reforma católica*, por R. García-Villoslada y B. Llorca (2.<sup>a</sup> ed.).

Vol.IV: EDAD MODERNA: *La época del absolutismo monárquico*, por R. García-Villoslada y J. M. Laboa.

Vol.V: EDAD CONTEMPORANEA, por J. M. Laboa.  
(En preparación.)

# HISTORIA DE LA IGLESIA CATÓLICA

IV  
*EDAD MODERNA*  
La época del absolutismo monárquico  
(1648-1814)

POR  
RICARDO GARCIA-VILLOSLADA

PROFESOR DE HISTORIA ECLESIASTICA EN LA  
PONTIFICIA UNIVERSIDAD GREGORIANA (ROMA)

Y  
JUAN MARIA LABOA

PROFESOR DE HISTORIA ECLESIASTICA EN LA  
UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS (MADRID)

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS  
MADRID • MCMLXXX



© Biblioteca de Autores Cristianos, de La Editorial Católica, S. A. 1980  
Mateo Inurria, 15. Madrid  
Depósito legal: M. 5.386-1980  
ISBN 84-220-0940-4  
Impreso en España - Printed in Spain

# INDICE GENERAL

	<i>Págs.</i>
ADVERTENCIA PRELIMINAR .....	xv
Introducción general, por R. G.-Villoslada .....	3
Fuentes y estudios ... ..	3
I. Europa en los comienzos de la Edad Moderna .....	4
1. Arranque de la Edad Moderna .....	4
2. Absolutismo y regalismo .....	5
3. «L'Ancien Régime» .....	7
4. «Aufklärung» y Despotismo ilustrado .....	9
II. Características del catolicismo en esta época .....	11
5. Paz de Westfalia .....	11
6. El catolicismo pierde la hegemonía de Europa .....	14
7. La supremacía del poder civil se impone .....	16
8. Cansancio del mundo católico .....	18
9. Valores positivos .....	19
Orientación bibliográfica . . . . .	25
I. Subsidios bibliográficos ... ..	25
II. Principales colecciones de fuentes .....	26
III. Subsidios de carácter general .....	29
IV. Estudios particulares .....	34
CAPÍTULO I.— <i>Los papas y la curia romana, segunda mitad del si-</i> <i>glo XVII</i> , por Ricardo García-Villoslada .....	35
1. Gobierno general de la Iglesia .....	36
2. Los papas de 1648-1700 .....	48
CAPÍTULO II.— <i>Los papas del siglo XVIII hasta 1779</i> , por Ricar- do García-Villoslada .....	85
1. Significación del siglo XVIII .....	86
2. Clemente XI (1700-21), un buen pontífice para mejores tiempos .....	88
3. Guerra de Sucesión en España ....	89
4. Tratado de Utrecht . . . . .	94
5. Vicisitudes de un largo pontificado .....	95
6. El trienio de Inocencio XIII (1721-24) .....	98
7. Optimo fraile y obispo, pero lamentable papa .....	100
8. Jubileo de 1725 y obras de piedad .....	103
9. Un papa anciano, ciego y enfermizo: Clemente XII (1730-40) .....	104
10. Medidas de severidad .....	105
11. La personalidad del papa Lambertini (Benedicto XIV, 1740-58) . . . . .	109

12.	El papa jovial y humorista .....	111
13.	Benedicto XIV, el papa de «Tiers Parti» .....	112
14.	Liberal y generoso .....	115
15.	Concordato español .....	116
16.	Frente a los reyes y al jansenismo .....	117
17.	Antijesuitismo .....	120
18.	Actividades administrativas y pastorales .....	122
19.	Las postrimerías .....	124
20.	La Roma del Setecientos .....	125
21.	Clemente XIII, el perseguido y maltratado .....	127
22.	El papa ante la tempestad antijesuita .....	128
23.	Preludios de catástrofe. Portugal .....	129
24.	Expulsión de los jesuitas franceses .....	131
25.	Expulsión de España. Agentes principales .....	136
26.	Conjura internacional .....	139
27.	La pragmática de un déspota ilustrado .....	142
28.	La voz del papa .....	145
29.	Razones últimas .....	148
30.	Extrañamiento de Nápoles, Parma y Malta .....	150
31.	Clemente XIII, mártir en el trono .....	152

CAPÍTULO III.—*Pontificados de Clemente XIV y Pío VI*, por Ricardo García-Villoslada ..... 154

1.	Se encrespa la marejada antijesuita .....	155
2.	Controversias de historiadores .....	160
3.	El papa Ganganelli. No hubo pacto simoníaco .....	163
4.	Carácter y primeras actuaciones de Clemente XIV .....	165
5.	Concesiones a Portugal .....	167
6.	Los gobiernos atacan .....	168
7.	Moñino en Roma. Abolición de la Compañía .....	170
8.	El breve <i>Dominus ac Redemptor</i> (21 de julio de 1773). .....	174
9.	Dificultades para la ejecución en Prusia y Rusia Blanca .....	177
10.	Últimos días de Clemente XIV .....	181
11.	Pío VI, un papa bello y fastuoso .....	182
12.	Inicios tranquilos y fecundos .....	184
13.	Pío VI frente a los errores de su tiempo .....	186
14.	El romano pontífice, víctima de la Revolución .....	189

CAPÍTULO IV.—*La estructura eclesiástica durante la época moderna*, por Juan María Laboa ..... 193

1.	El absolutismo regio .....	194
2.	El galicanismo .....	199
3.	El regalismo .....	216
4.	Los países alemanes .....	228
5.	El josefinismo .....	238
6.	El sínodo de Pistoya .....	245
7.	La «Constitución civil del clero» .....	251
8.	Observaciones al tema .....	255

CAPÍTULO V.— <i>Actividad misionera</i> , por Juan María Laboa . . .	260
1. La situación del cristianismo a principios del siglo XVII. Problemas misionales . . . . .	261
2. Condicionamientos y agentes principales de la expansión misionera . . . . .	263
3. Aspectos misioneros más importantes en estos dos siglos.	271
4. Las nuevas cristiandades en los siglos XVII y XVIII . . . . .	285
5. El ocaso misionero . . . . .	293
CAPÍTULO VI.— <i>El jansenismo y el partido jansenista</i> , por Ricardo García-Villoslada . . . . .	297
1. Miguel de Bayo, maestro lovaniense . . . . .	298
2. Primera fase del jansenismo . . . . .	303
3. En plena lucha jansenista . . . . .	318
4. Aspecto moral del jansenismo. Port-Royal, etc. . . . .	329
5. Blas Pascal, abanderado del jansenismo . . . . .	345
6. P. Quesnel, tercer caudillo del jansenismo . . . . .	377
7. El jansenismo en otros países . . . . .	388
CAPÍTULO VII.— <i>La edad de las Luces. La Ilustración</i> , por Juan María Laboa . . . . .	409
1. Un mundo en profunda mutación . . . . .	410
2. Los exponentes principales . . . . .	417
3. La Iglesia ante los espíritus fuertes . . . . .	450
4. La ilustración católica . . . . .	453
5. El pietismo. El metodismo . . . . .	457
6. La masonería . . . . .	459
7. La Ilustración en España . . . . .	463
CAPÍTULO VIII.— <i>La vida interna de la Iglesia</i> , por Juan María Laboa . . . . .	467
1. Las doctrinas de espiritualidad . . . . .	469
2. El quietismo . . . . .	472
3. La devoción al Sagrado Corazón . . . . .	480
4. San Luis María Grignon de Montfort y la devoción ma- riana . . . . .	485
5. Italia . . . . .	485
6. España . . . . .	488
7. La dedicación a los estudios históricos . . . . .	489
8. Nuevas congregaciones religiosas . . . . .	496
9. Escuelas de moral . . . . .	505
10. El barroco . . . . .	510
11. La predicación . . . . .	512
12. La vida religiosa . . . . .	515



	<i>Págs.</i>
CAPÍTULO IX.— <i>La Revolución francesa y la Iglesia</i> , por Juan María Laboa .....	523
1. Interpretaciones de la revolución .....	525
2. Causas de la revolución .....	528
3. Los Estados Generales .....	531
4. Asamblea Constituyente (1789-91) .....	534
5. Asamblea Legislativa (1791-92) .....	549
6. La Convención. Proceso de descristianización (1792-95) ...	552
7. Directorio (1795-99) .....	561
8. Los sacerdotes exiliados y su influjo .....	564
9. Pío VI y la revolución .....	566
10. Bélgica .....	569
11. Proyección en otros países .....	571
12. España .....	573
13. Consideraciones .....	574
CAPÍTULO X.— <i>La Iglesia en la época napoleónica</i> , por Juan María Laboa .....	579
1. Una Iglesia abatida que comienza a recuperarse .....	580
2. El enfrentamiento con la Iglesia .....	619
3. España .....	636
4. El Congreso de Viena .....	641
ÍNDICE DE PERSONAS, MATERIAS Y LUGARES . . . . .	647

# ADVERTENCIA PRELIMINAR

**E**N las sucesivas reediciones del volumen IV de esta HISTORIA DE LA IGLESIA CATÓLICA, los PP. Villoslada y Llorca, autores de los tres primeros volúmenes, revisaron el texto póstumo del P. Montalbán y añadieron algunos temas.

En la nota de presentación de la tercera edición del referido volumen se expresaba el deseo de que en otra edición se perfeccionaría a fondo todo el texto de un modo más uniforme y unitario. Llegado el momento, autores y editor creyeron que lo más oportuno era proceder a una nueva redacción, dándole una orientación más acorde con las investigaciones actuales y no tratando temas que por su inmediata cercanía constituyen más objeto de crónica o reportaje que de genuina perspectiva histórica.

Los autores de este volumen son el profesor García-Villoslada, de la Universidad Gregoriana (Roma), quien se ha encargado de la introducción y de los capítulos dedicados a los papas del período y al jansenismo, y el profesor Laboa, de la Universidad Comillas (Madrid), autor de los capítulos que tratan de los diversos movimientos que planteaban y replanteaban la estructura eclesiástica, de las actividades misioneras, de la vida interna de la Iglesia, de la Ilustración, de la Revolución francesa y de la época napoleónica.

El anterior volumen IV queda, pues, dividido en dos nuevos volúmenes, dedicado el primero a la Edad Moderna (1648-1814) y el segundo a la Contemporánea (1814-1939). Este primer volumen que ahora presentamos abarca la época del absolutismo monárquico, conocido comúnmente como Antiguo Régimen. Comienza con la Paz de Westfalia y acaba con la Revolución francesa, punto de arranque de una nueva época. El siglo XIX, tan cercano y, al tiempo, alejado de nosotros, ocupará las páginas del volumen V, que, redactado íntegramente por el profesor Laboa, aparecerá dentro de pocos meses.



# *HISTORIA DE LA IGLESIA CATOLICA*

## IV

### EDAD MODERNA

*La época del absolutismo monárquico*  
(1648-1814)





# INTRODUCCION GENERAL

## Fuentes y estudios

Las fuentes históricas para conocer las notas específicas de ese período renovador y revolucionario que se extiende del fin de la Contrarreforma a la Revolución francesa (primera parte de la Edad Moderna) hay que buscarlas *a)* en los documentos eclesiásticos que se refieren al protestantismo, al jansenismo, al galicanismo, al regalismo, al josefinismo, al febronianismo; a la moral, a las misiones, a la cultura religiosa; y *b)* en los documentos de origen laico, político, puramente filosófico y científico que reflejan la nueva *Weltanschauung* de la sociedad europea. Más que a los teólogos, en evidente decadencia, habrá que atender a los moralistas, a los tratadistas de derecho constitucional e internacional, a los publicistas, a los cultivadores de las ciencias exactas y naturales. Sin conocer de alguna manera a Grotius († 1645), Descartes († 1650), Pascal († 1662), Spinoza († 1677), Hobbes († 1679), Pufendorf († 1694), Locke († 1704), Leibniz († 1716), Newton († 1727), Wolf († 1754), Montesquieu († 1775), Hume († 1776), Rousseau († 1778), Voltaire († 1778), Lessing († 1781), Kant († 1804), la Enciclopedia francesa, etc., no se puede comprender la radical transformación religiosa, intelectual, política, social y científica que experimentó Europa en los siglos XVII y XVIII. Sus *escritos* son, pues, fuentes para el estudio de aquella época. En la imposibilidad de citar ni siquiera los más importantes, véanse algunos documentos de carácter eclesiástico y político-religioso en la obra de Mirbt.

## Fuentes

- C. MIRBT, *Quellen zur Geschichte des Papsttums* (Tubinga 1934).  
K. MUELLER, *Instrumenta pacis Westphalicae... 1648* (Berna 1949).  
*Acta Pacis Westphalicae*, ed. M. Braubach y K. Repgen, colabor. F. Woff, etc. (Münster 1962-70); con instrucciones de los Estados, correspondencia, protocolos, negociaciones, diarios.  
*Declaratio cleri Gallicani 1682* (Mirbt, 389).  
*Bulla «Unigenitus»*, condenando el jansenismo de Quesnel, 1713 (*Bull. Rom.* XXI 567).  
VOLTAIRE, *Traité sur la tolérance* (Mirbt, 403).  
Breve «*Dominus ac Redemptor*», suprimiendo la Compañía de Jesús (*Bull. Rom. continuatio* IV 607).  
JOSÉ II, *Toleranzpatent* (Mirbt, 413).  
*Puntuación de Ems*, de los obispos renanos, 1786 (Mirbt, 414).  
*Déclaration des droits de l'homme*. 1791 (Mirbt, 416).

## Estudios

- K. KASER, *L'età del assolutismo. Trad. italiana* (Florenzia 1925).
- P. HAZARD, *La crise de la conscience européenne. 1680-1715* (París 1935), 2 vols.
- *La pensée européenne au XVIII<sup>e</sup> siècle: de Montesquieu à Lessing* (París 1946-48), 2 vols. de texto y otro de notas.
- E. CASSIRER, *La filosofía del iluminismo. Trad. italiana* (Florenzia 1944).
- C. A. DE TOCQUEVILLE, *L'Ancien Régime et la révolution* (París 1953).
- *La démocratie en Amérique* (París 1865), en «Oeuvres complètes» (París 1861-68) vol.2-3.
- H. TAINÉ, *Les origines de la France contemporaine* (París 1880-91); vol.1: *L'Ancien Régime*.
- L. A. VEIT, *Die Kirche im Zeitalter des Individualismus*; t.1: *Im Zeichen des vordringenden Individualismus. 1648-1800* (Freiburg); t.2: *In Zeichen..., 1800 bis zur Gegenwart* (Freiburg i. Br. 1931-33); vol.4 de la «Kirchengeschichte», de J. P. Kirsch.
- M. ROSSI, *Alle fonti del deismo e del materialismo moderno* (Florenzia 1942).
- R. MOUSNIER, *Les XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. Le progrès de la civilisation européenne* (París 1954), en «Hist. gén. des civilisations», dir. M. Crouzet, vol.4.
- L. GEYMONAT, *Storia del pensiero filosofico e scientifico. II. Il Cinquecento. Il Seicento* (Milán 1970). III. *Il Settecento* (Milán 1971); con ilustraciones y amplia bibliografía.
- A. RAESS, *Die Convertiten seit der Reformation* (Freiburg i. Br. 1868-75), 12 vols. Esta obra de Ræess podrá ser útil, aunque algo anticuada, para comprender mejor el espíritu de la época, en la que, no obstante las tendencias antirromanas y aun anticristianas, innumerables protestantes y librepensadores se convirtieron sinceramente a la Iglesia romana porque la veían más pura y más atractiva. En los siete últimos tomos de Ræess se narra la vida y la evolución religiosa de casi 200 literatos, poetas, predicadores protestantes, ilustres damas, príncipes, consejeros, sabios, profesores universitarios, etc., convertidos a la fe de Roma entre 1650 y 1800.

## I

## 1.º ARRANQUE DE LA EDAD MODERNA

No vamos a plantear aquí el problema, siempre discutible, de las causas y orígenes de la Edad Moderna. Y menos aún queremos disputar sobre su fecha inicial. Nosotros, por razones prácticas y pedagógicas más bien que historiológicas, escogemos el año 1648, el de la paz de Westfalia, con el que, a nuestro entender, se clausura el período centenario de la Con-

trarreforma. Los acuerdos tomados en Westfalia significan el asesinato—con parte de suicidio—de las potencias contrarreformistas. Terminada la guerra de los Treinta Años, la historia política y religiosa de Europa da un viraje bien sensible: las dos potestades universalistas cristianas—el Sacro Romano Imperio Germánico y el pontificado romano—entran en manifiesta decadencia internacional, eclipsándose su antiguo prestigio.

Uno de los primeros en subrayar la importancia del 1648 en la historia de la Iglesia fue el historiador protestante Carlos Augusto Hase, que en su *Kirchengeschichte*, publicada por primera vez en Leipzig (1834), hace arrancar de esa fecha un nuevo período (el VI en su *Historia*). Y creemos que no tenía razón para reprochárselo otro protestante historiador de la teología, Ferd. C. Baur, del cual son estas palabras: «La paz de Westfalia, que Hase pone como principio del nuevo período, no tiene más que una significación política, puesto que ni dentro del protestantismo ni en la actitud de éste respecto del catolicismo trajo consigo una innovación esencial»<sup>1</sup>.

A nuestro parecer, tanto o más que política, la trascendencia de la paz de Westfalia es religiosa, según lo explicaremos en seguida. El catolicismo europeo se vio forzado a cambiar su ambiciosa actitud conquistadora y victoriosa por otra de humillación, impotente y resignada, que denunciaba su interna decadencia. Y dentro del protestantismo vemos que su antiguo confesionalismo retador se mitiga, minado por el racionalismo creciente de sus teólogos y por la apatía dogmática del pueblo, que se deja conquistar por el pietismo, teológicamente desmedulado.

## 2.º ABSOLUTISMO Y REGALISMO

Luis Andrés Veit pone *bajo el signo del individualismo* toda la época moderna, de 1648 a nuestros días. Esa es, para él, la nota más saliente de los tres últimos siglos. «El individualismo—escribe—es el común denominador de la época moderna. De él proceden los caminos de la secularización del espíritu tanto en el Estado como en la cultura y en la sociedad; caminos que, atravesando los tiempos del absolutismo de los príncipes, de la Ilustración y de la revolución, conducen—bajo el signo del individualismo acometedor—hasta los grandes is-

<sup>1</sup> F. C. BAUR, *Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung* (Tübinga 1852) 261.

mos de la humanidad desligada de toda traba sobrenatural, y llevan—bajo el signo del individualismo victorioso—hasta el liberalismo, el Estado omnipotente, el nacionalismo desenfrenado, el socialismo y el bolchevismo»<sup>2</sup>.

Es decir, conducen al laicismo absoluto contra cualquier confesionalismo religioso. Las nuevas divinidades, si es que surgen, serán ideas abstractas, concretizadas en el Estado, en la raza, en el partido, en el pueblo.

En este tomo, que llega sólo hasta la Revolución francesa, nos parece más apropiado y dominante el signo del absolutismo y regalismo en lo político, de la Ilustración en lo cultural y filosófico.

Indudablemente, la opinión de Veit es que en el individualismo se halla la raíz y la causa de ese proceso laicizante y anticlerical, por no decir antirreligioso, que avanza y se difunde desde las alturas intelectuales y políticas hasta las masas inferiores del vulgo ignorante y gregario, ofuscando en el hombre la luz estelar y divina de la fe con el deslumbramiento de la propia razón y con las lucecillas de los descubrimientos científicos.

El principio del individualismo lo descubre, al igual que Hans Rost, no tanto en Lutero como en sus discípulos, si bien el padre del protestantismo acaba siendo el responsable de todo por su interpretación individualista, subjetiva, de la Biblia, por su concepto de «libertad del hombre cristiano» y por su ejemplo de rebeldía a la institución de la Iglesia<sup>3</sup>.

No se crea, con todo, que este período histórico se presenta a los ojos del historiador con uniformidad de caracteres, pues, además de no formar un bloque compacto y unitario, puede ser contemplado desde distintos ángulos o con diversas luces y en cada nación tiene sus peculiaridades.

Bajo el punto de vista de la historia del catolicismo, y, más concretamente, en el terreno de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, la nota preponderante es, sin duda alguna, el regalismo absolutista, que en los siglos XVII y XVIII, con nombre de galicanismo político, derechos de regalía, josefinismo o jurisdiccionalismo de diferente tipo, trata de ayudar a la Iglesia esclavizándola, usurpándole sus derechos sacros y en-

<sup>2</sup> L. A. VEIT, *Die Kirche im Zeitalter des Individualismus* (Freiburg i. Br. 1931); t.4 de la *Kirchengeschichte*, dirigida por J. P. Kirsch, p.vi.

<sup>3</sup> Hans Rost defendió estas ideas, primero en *Der Protestantismus als Princip des Individualismus* (Augsburgo 1930), y después, en *Die Fehlwege der Deutschen* (Augsburgo 1958) 35-36.

trometiéndose autoritariamente en cuestiones que no le pertenecen.

Mirando al campo de las ideas, vemos que en Inglaterra nace el deísmo, como para superar las diferencias confesionales, y en Francia, el filosofismo, que dará a luz la Enciclopedia, de la cual brotará la revolución en su aspecto libertario, laico y antirreligioso. Claro que la Revolución francesa tuvo también causas sociales y económicas, que analizaremos a su tiempo. Nunca se olvidó la Iglesia de predicar a todos la fraternidad cristiana; mas no era posible en aquellos siglos borrar las desigualdades sociales, que suponían, objetivamente, una gran injusticia. Las clases privilegiadas, libres de impuestos directos (nobleza y clero), explotaban y oprimían a las inferiores como en los tiempos del feudalismo medieval. Aquéllas disfrutaban de los honores, dignidades y altos cargos; éstas—labriegos del campo y obreros o artesanos de las poblaciones más crecidas—se ganaban a duras penas el alimento diario y carecían de privilegios y aun casi de derechos. En medio se movían los burgueses, cada día más numerosos, ricos e influyentes. Ellos acaparaban las funciones administrativas y judiciales, si no se consagraban a las letras, a la industria o al comercio. Los más aventajados llegarán a formar una aristocracia nueva (*noblesse de robe*), o nobleza de toga, al lado de la antigua nobleza (*noblesse d'épée*). De la burguesía, como más culta e intelectualizada, saldrán los revolucionarios del antiguo régimen<sup>4</sup>.

### 3.º «L'ANCIEN RÉGIME»

En la historia política y social suele designarse con el apodo de «antiguo régimen» (*l'Ancien Régime*) el régimen social y político vigente en Francia antes de la revolución del 89. Se hizo clásica la expresión a causa de la difusión extraordinaria que alcanzó el penetrante estudio de Alexis de Tocque-

<sup>4</sup> H. Taine inicia su primer capítulo con estas palabras: «En 1789, tres suertes de personas—los eclesiásticos, los nobles y el rey—ocupaban el puesto preeminente, con todas las ventajas que ello implica, autoridad, bienes, honores, o por lo menos, privilegios, exenciones, favores, pensiones, preferencia y demás». Y poco después precisa que, en la Francia del siglo XVIII, «los privilegiados son 270.000; en la nobleza, 140.000; en el clero, 130.000» (*Les origines de la France contemporaine. L'ancien régime* [París 1880-91] I 3 y 17). En los 5 volúmenes de esta obra clásica, Taine ha estudiado la época del «antiguo régimen», la estructura de aquella sociedad, las costumbres, la corte real, la vida de salón, el espíritu, las ideas de los intelectuales, y también la clase media y el pueblo, con magnificencia de estilo y conocimiento de las fuentes,

ville *L'Ancien Régime et la Révolution*, impreso en París a mediados de junio de 1856 y reimpresso en septiembre del mismo año. Si bien Tocqueville sólo trata del hundimiento del antiguo régimen borbónico con el estallido de la revolución, la expresión de *ancien régime* se adoptó para denominar el período precedente de tipo absolutista con residuos feudales, período que se caracterizó por la diferencia de clases sociales (privilegiadas y no privilegiadas). Contra él proclamó la revolución su trinomio: *liberté, fraternité, égalité*.

El reinado de Luis XIV (1643-1715) representa su apogeo. Su figura ostentosa y mayestática se eleva como la cúspide más alta y resplandeciente del absolutismo regio, período que se abre y se cierra con dos crepúsculos sangrientos: la decapitación de un monarca (Carlos I de Inglaterra, † 1649) y el guillotinado de otro (Luis XVI de Francia, † 1793). El Rey Sol no reflexionó sobre la posibilidad de semejantes catástrofes, y creía que el poder de su dinastía en Francia estaba destinado por Dios para reinar gloriosamente *in aeternum*.

Su régimen de gobierno absolutista suele sintetizarse en aquella frase célebre que se le atribuye: «El Estado soy yo» (*L'État c'est moi*). Acaso nunca expresó su idea con esa concisión y graficismo, pero es cierto que en sus *Memorias para la instrucción del delfín* parece identificar el Estado con la persona del rey: «El bien del Estado es la gloria del rey»; éste es la cabeza del cuerpo nacional; los súbditos son los miembros inferiores. «El rey ejerce aquí abajo una función verdaderamente divina»<sup>5</sup>. Es rey por la divina gracia, y sólo ante Dios es responsable de sus actos. El súbdito no tiene derechos; el monarca los posee todos.

Para inculcar estas ideas en el ánimo del príncipe heredero escogió la persona más autorizada del reino. Jacobo Benigno Bossuet, el mayor orador y teólogo de su tiempo, fue nombrado preceptor del delfín, para cuya instrucción escribió un libro de política absolutista sacada de la Sagrada Escritura. Allí se dice: «La autoridad real es sacra...; los príncipes actúan como ministros de Dios y sus lugartenientes sobre la tierra. Por medio de ellos ejerce Dios su imperio... El trono real no es el trono de un hombre, sino el trono del mismo Dios... La persona de los reyes es sagrada...; atentar contra ellos es cometer sacrilegio»<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> *Mémoires pour l'instruction du Dauphin* (París 1927) a.1666.

<sup>6</sup> J. B. BOSSUET, *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte* (Ginebra 1967) 64-65. Es de notar que, muy poco antes de esta cuasi-divinización de la persona real, un filósofo inglés, Tomas Hobbes,



La majestad de los reyes—escribe poco después—es el reflejo de la majestad divina.

Con esta conciencia de representante de Dios y señor absoluto de todo el reino, se unía en Luis XIV un sentimiento paternalístico, que le movía a procurar el bien de sus súbditos; pero con formas tan autoritarias, que su gobierno resultaba tiránico. Nada de extraño que los ingleses, orgullosos de sus libertades constitucionales, conquistadas a la caída de los Estuardos (*Bill of rights*, 1689), equiparasen el despotismo de Francia con el de la Sublime Puerta.

#### 4.º «AUFKLAERUNG» Y DESPOTISMO ILUSTRADO

El absolutismo regio, que perduró hasta el advenimiento de la Revolución francesa, no nació en Westfalia; le vemos alzar cabeza mucho antes, tanto entre los príncipes de la Reforma como en los de la Contrarreforma. En Francia se identificó políticamente con el «antiguo régimen» bajo Luis XIV y sus sucesores. Bajo el absolutismo regio tuvo su incubación, su nacimiento y su flamígera erupción aquel fenómeno filosófico-cultural que los alemanes denominan *Aufklärung*; los italianos, *iluminismo*; los franceses, *les lumières* o *enciclopedia*, y nosotros, *Ilustración* con mayúscula. Sus orígenes hay que buscarlos en el *deísmo* inglés de John Locke, que, atribuyendo al cristianismo un carácter puramente racional, lo transforma en una religión sin revelación ni dogmas.

La filosofía empirista y racionalista de Voltaire, Diderot y D'Alembert lo aceptó, lo predicó de mil maneras en Francia y lo esparció por toda Europa. Producto culminante y simbólico de este filosofismo francés fue *l'Encyclopédie* de 1751-72<sup>7</sup>.

La Ilustración caracteriza aquella época en su aspecto filosófico y científico. Como más adelante le dedicaremos todo un capítulo de esta historia, baste por ahora indicar que sus más conspicuos representantes son los caudillos y soldados de una formidable guerra de la razón contra la fe cristiana, en la

divinizó crudamente y materialísticamente no al rey, sino al Estado, en su *Leviathan* (1651), gigante coronado—según se pinta en una ilustración del libro—, con la espada en una mano y el báculo pastoral en la otra, para significar que con la fuerza militar domina los cuerpos, y con la espiritual o moral, las conciencias; en su filosofía del Estado absoluto no cabe la religión ni la libertad: la fuerza crea el derecho.

<sup>7</sup> Los estragos causados por el racionalismo o deísmo en las naciones cristianas los apunta bien P. LETURIA, *La apostasía de las masas a través de la historia*: Rev. Esp. Teol. 10 (1950) 3-40.

que alcanzaron más triunfos sobre los protestantes que sobre los católicos. (No nos referimos aquí a los ilustrados católicos que se acomodaron al espíritu de la época, sin incurrir en sus extravíos.) Una cosa es digna de notarse. Si bien la época de la Ilustración significa el ascenso social de la burguesía en lucha con la nobleza, de la burguesía ilustrada y rica, que domina en el comercio, en la magistratura, en los parlamentos y en la misma corte real, la gran masa popular sigue en la ignorancia y en la pobreza, y, consiguientemente, un inveterado feudalismo corroe las entrañas de aquella sociedad.

Cuando los monarcas se percataron de los progresos sociales, económicos y culturales que traía la Ilustración, llamaron a los *ilustrados* para que les enseñasen a gobernar y educar a sus pueblos. Había nacido el *despotismo ilustrado*.

«Hasta el Setecientos—escribe Franco Valsecchi—, el absolutismo había permanecido encastillado en su 'derecho divino'. Dios ha investido a los soberanos de su poder. *A Deo Rex, a Rege Lex*: con la fuerza de todo derecho, el príncipe detenta todos los poderes... Pero, a la luz de la razón, se comienza a someter a una revisión también al Estado, sus relaciones con el individuo, el concepto de soberanía. Según la concepción tradicional, los derechos reconocidos por el Estado al individuo se basaban en una concepción que venía de lo alto, del soberano; eran privilegios otorgados por el monarca, no derechos pertenecientes al individuo como tal, basados sobre el fundamento natural de su misma condición de hombre. El pensamiento iluminístico proclamó el valor intangible de un haz de derechos que debían ser recomendados a todos los hombres por órdenes del Estado. En la base del orden político y social se pone ahora el individuo; es él quien da vida al Estado, de él recibe el soberano sus poderes. Nos hallamos ante una profunda transformación, o mejor, ante una inversión del concepto de soberanía. Dejando a un lado el derecho divino de los príncipes, explícate el origen de su poder por un contrato, en virtud del cual el pueblo les delega su soberanía. La doctrina contractual sobre el origen del Estado y sobre las fuentes de su poder se hace pronto de dominio común, y encuentra en Rousseau su más sugestivo pregonero. En ella se contienen ya algunas de aquellas que el siglo llamará sus conquistas; en primer lugar, el principio de la igualdad fundamental de los hombres y la afirmación de que el fin del Estado es el bienestar de los individuos que lo componen; puesto que, si el soberano es el delegado del pueblo y no el amo establecido por Dios, debe-

rá mirar por el interés del pueblo, no por el propio. Ya no es el pueblo para el soberano, sino el soberano para el pueblo... Se abre así la fase del absolutismo ilustrado»<sup>8</sup>.

No son pocos los monarcas que, adhiriéndose al movimiento reformista del siglo XVIII, llaman a su corte a los filósofos y a los «ilustrados», aceptando en parte sus programas. Los reyes se glorían de ser llamados «reyes-filósofos» y los súbditos que pasan por filósofos llegan a ser ministros. Típicos representantes del despotismo ilustrado son, primeramente, Federico II de Prusia, y, con él, Catalina II de Rusia, María Teresa y José II de Austria; el mismo Carlos III de España lo es, más que Luis XV de Francia. Deseando sinceramente la felicidad del pueblo, sin ser todavía verdaderos «filántropos», intentan muchas reformas en el campo industrial y económico, agronómico, administrativo y judicial, no menos que en el de la educación pública (recuérdense las Sociedades Económicas), y hasta se atreven, en su afán de mejorar, a invadir el terreno propiamente eclesiástico—ejemplo: «el rey sacristán»—, pues conviene tener en cuenta que esos monarcas, no por ilustrados, dejaban de ser déspotas más o menos paternales y furibundamente regalistas. Las libertades de una monarquía constitucional no cabían en su cabeza. Aceptaban la praxis reformística de los ilustrados, mas no su justificación teórica.

## II

Dicho lo que antecede acerca de la historia general de Europa en los comienzos de la Edad Moderna, vengamos a la *historia de la Iglesia*, y en una visión igualmente panorámica observemos rápidamente las vicisitudes y las notas características del catolicismo en esa época.

### 5.º PAZ DE WESTFALIA

Necesariamente hay que remontarse al final de la Contrarreforma y a la paz de Westfalia, de donde arranca—según queda dicho—el curso religioso y político de la nueva época (1648-1789).

<sup>8</sup> F. VALSECCHI, *Dispotismo illuminato*, en la obra colectiva «Problemi storici e orientamenti storiografici», dir. E. Rotta (Como 1942) 687-90. Las notas diferenciales del despotismo ilustrado en España, en V. PALACIO ATARD, *El despotismo ilustrado español*: Arbor 8 (1947) 27-52.

En el tomo III de esta HISTORIA se ha narrado suficientemente la alternancia de victorias y derrotas en la guerra de los Treinta Años (1618-48), que bien puede llamarse la primera guerra europea por la amplitud continental de su escenario, pues si bien los ejércitos batallaron principalmente dentro del imperio germánico, los países enzarzados en aquel espantoso conflicto eran Bohemia, el Palatinado, Austria, Baviera, Hungría, Moravia, Silesia, Sajonia, Dinamarca, Suecia, Francia y siempre—desde el principio hasta el fin—España<sup>9</sup>. Cuando Alemania quedó pisoteada, arrasada, convertida en una escombrera rojinegra de incendios, cadáveres y sangre, y casi todas las otras naciones se sintieron fatigadas y exhaustas, se pensó en venir a un compromiso, que al fin se llamó «paz». *Paz de Westfalia*, porque en Westfalia se hallan las dos ciudades en que se firmaron los dos tratados conclusivos: el del imperio católico con la Suecia luterana, en *Osnabrück*; el del mismo imperio con Francia, en *Münster*<sup>10</sup>.

El Imperio, vencido y humillado, se atomiza en unos 350 Estados minúsculos e independientes, que gozan del libre ejercicio de la soberanía tanto en las cosas políticas como en las eclesiásticas y tienen derecho a participar en las dietas imperiales con voto deliberativo. El emperador, cabeza ideal de todos ellos, es simplemente el señor de la Casa de Austria, sin otros dominios territoriales que los hereditarios de los Habsburgos. Alta figura decorativa, sin ninguna efectividad.

Cada príncipe obtiene definitivamente el *ius reformandi*, o sea el derecho de imponer a los súbditos la religión que él profesa (*cuius regio, huius et religio*). Se proclama la libertad religiosa, con igualdad de derechos para católicos, luteranos y calvinistas. Suena entonces por primera vez, en labios del embajador francés, la palabra *secularización*, empleada para significar el paso de un territorio eclesiástico a poder de un protestante, lo cual se hizo muchas veces para indemnizar con obispados o abadías los gastos de guerra o para compensar la anexión de ciertos territorios por parte de otro Estado. De esta manera, el Imperio cedió a Francia los obispados de Metz, Toul y Verdun; Suecia aumentó su poderío con la Pomerania

<sup>9</sup> Las peripecias de aquella desoladora guerra, en G. PAGÈS, *La guerre de Trente ans. 1618-1648* (París 1949). Brevemente en el vol.3 de esta *Historia de la Iglesia* (Madrid 1967) 903-12.

<sup>10</sup> El *Instrumentum Pacis Osnabrugense* y el *Instrumentum Pacis Monasteriense* han sido publicados en su texto latino y alemán por K. MÜLLER, *Instrumenta Pacis Westphalicae* (Berna 1949). Cf. F. DICKMANN, *Der Westfälische Frieden* (Münster 1950), 2 vols.; E. A. RYAN, *Catholics and the peace of Westfalia*: Theol. Stud. 9 (1948) 590-99.

oriental, Wismar, la isla de Rügen y los obispados—naturalmente secularizados—de Bremen y Verden; el protestante Brandenburgo (futura Prusia) amplió sus dominios con los obispados de Magdeburgo, Halberstadt, Minden y Kammin; Mecklenburgo, con los de Schwerin y Ratseburgo; Braunschweig, con la abadía de Walkenried y el monasterio de Westergömingen. Otras pérdidas protestantes o francesas tuvieron que compensarlas los católicos con fuertes sumas de dinero.

Ludovico Pastor lamenta que los franceses vencedores no hicieron todo lo que en Westfalia podían haber hecho en favor del catolicismo de Alemania, defraudando así las esperanzas que en ellos habían puesto muchos alemanes. «Característica—dice—es la expresión del embajador de Francia, Longueville. Cuando se trataba de conceder a la condesa (protestante) Amalia de Hessen-Kassel, hacia la cual sentía el embajador particulares simpatías, la rica abadía de Hirschfeld, G. de Wattenberg (obispo de Osnabrück) reprochó al diplomático francés que no redundaba en honor del Rey Cristianísimo despojar de sus vestidos a Cristo y a su Madre para vestir a una mujer hereje. Respondió Longueville: 'Todo es poco para una dama tan virtuosa.' La diplomacia francesa no miraba más que a sus intereses políticos, y allí alcanzó casi todo lo que quiso: la frontera del Rhin, el debilitamiento de la federación del Imperio y la impotencia de la autoridad imperial. La suerte de sus correligionarios alemanes les dejaba indiferentes»<sup>11</sup>.

El plenipotenciario español, conde de Peñaranda, se alejó de Münster dos meses antes de que se ratificase aquel tratado, tan injusto y arbitrario. Tampoco lo quiso firmar el nuncio pontificio, Fabio Chigi, quien elevó solemne protesta el 14 de octubre contra los atropellos que sufría la Iglesia católica, y la repitió doce días después en nombre del papa<sup>12</sup>.

Desde aquel momento, la Iglesia puede decirse que quedó excluida del concierto internacional europeo. Sobre la idea religiosa imperó en la política la *raison d'État*; la razón de Estado, los intereses de la Corona, serán leyes supremas; el pensar y el obrar públicos deberán conformarse a las conveniencias estatales, no precisamente a las normas divinas; el Estado comienza a divinizarse. Efecto de Westfalia fue el naufragio de la *Respublica christiana*, creada en el Medioevo, en cuya sustitución se alzó la *Respublica laica*, conjunto de Esta-

<sup>11</sup> L. PASTOR, *Geschichte der Päpste* XIV-1 p.93.

<sup>12</sup> Texto italiano de la segunda protesta, en P. SFORZA PALLAVICINO, *Della vita di Alessandro VII* (Prato 1839) I 138-40; W. REPGEN, *Die römische Kurie und der Westfälische Friede* (Tubinga 1972).

dos laicos sin organicidad ni verdadera unidad, porque les faltaba una fe y un ideal común. Prevalece siempre en ellos la ambición nacionalista, origen de todas las guerras. Negada la autoridad y la influencia bienhechora del papado y del Imperio, tienen que acudir al sistema del «equilibrio europeo», fórmula pragmatista, sin ningún principio filosófico o jurídico, para evitar tiranías de las naciones más poderosas. La «concurrentia de las ambiciones», según la expresión de Montesquieu, y la federación de los pequeños contra los grandes son las únicas barreras que limitan y coartan cualquier intento de expansionismo o de hegemonía imperialista<sup>13</sup>.

## 6.º EL CATOLICISMO PIERDE LA HEGEMONÍA DE EUROPA

La influencia internacional del pontificado romano viene a menos. Lo demuestra la inutilidad de los esfuerzos de los delegados pontificios, muy hábiles, por otra parte, en la paz de Nimega (1678) y en la paz de Utrecht (1713). La voz de los papas no se deja oír en el mundo protestante, que es cada día más vasto y poderoso. Y en el mundo católico, dominado por el regalismo y por otras muchas corrientes antirromanas, si es escuchada, no siempre ni por todos es obedecida. Es verdad que el pontificado por sí solo tuvo energía para superar la fuerte crisis de la herejía jansenista sin necesidad de apelar a un concilio ecuménico. Pero uno se pregunta: en el caso de que un papa—aunque se llamase Inocencio XI—se hubiera decidido a convocar el concilio, ¿hubiera logrado—sin el apoyo de las potencias católicas, que probablemente no se lo hubieran prestado—organizarlo y enderezarlo rectamente, sorteando infinitos y ásperos escollos con su autoridad suprema, como ocurrió en Trento?

Desde 1648, el papa, en cuanto rey de un Estado temporal, significaba apenas nada en el tablero político de Europa y aun en el juego de las pequeñas potencias italianas. Habían pasado para siempre los tiempos del Renacimiento e inmediatamente posteriores, en que encabezaba ligas internacionales y montaba en su caballo al frente de los ejércitos, como Julio II, para conquistar ciudades, o en que Pablo IV, con la ayuda de Francia, osaba declarar la guerra nada menos que a Felipe II. Ahora nadie cuenta con el pontífice para una acción

<sup>13</sup> C. DUPUIS, *Le principe de l'équilibre et le concert européen* (París 1909); Y. DE LA BRIÈRE, *Les traités de Westphalie et la politique d'équilibre: Études* 153 (1917) 381-94.

de guerra. Es demasiado débil e impotente, lo cual, indudablemente, podrá redundar en bien de la catolicidad, porque así le será más fácil consagrarse totalmente al bien espiritual de los fieles y mantenerse en un plano superior, sin enemigos políticos, haciéndose amar por igual de los de cualquier partido o nación. Esto se logró, hasta cierto punto, de parte del sencillo pueblo cristiano; pero, mirando a los jefes de Estado, advertimos que no abrigan simpatía y amor al vicario de Cristo y que, si prescinden naturalmente del que es soberano de los Estados pontificios, prescinden igualmente del que es Cabeza de la Iglesia, y lo desprecian, cuando no lo atacan, si pretende intervenir con su poder espiritual en asuntos dogmáticos, litúrgicos y morales.

Si un príncipe católico conculcaba el derecho canónico o las leyes divinas, con perjuicio del régimen eclesiástico—v.gr. en el caso de Luis XIV—, en vano fulminaba el papa sus breves conminatorios contra un soberano, que se sentía amparado por el Parlamento de París y por algunos obispos áulicos. Los monarcas más piadosos y católicos rechazaban toda sombra de tutela eclesiástica. Si consultaban a sus teólogos era porque los tenían *a priori* de su parte o porque confiaban que los modernos moralistas encontrarían razones justificativas de los edictos, ya firmados e irreformables.

El imperio católico alemán, que en las primeras fases de la guerra de los Treinta Años estuvo a punto de obtener una victoria rotunda y convertirse en la nación dominadora de Europa, oscureciendo y empequeñeciendo a los países protestantes, se vio en poco tiempo desbaratado, abatido y sin fuerzas, sin poder competir con las propias potencias alemanas, no católicas, que prosperaban al lado de aquel imperio fantasmal. Y esto sin que miremos al josefinismo del hijo de María Teresa de Austria y al josefinismo y febronianismo de Leopoldo II.

La católica Francia, victoriosa en la guerra y que a mediados del siglo XVII había alcanzado uno de los más brillantes apogeos de la civilización cristiana con una pléyade irrepetible de geniales escritores y de santos admirables, padeció constantemente dos lacras que parecían incurables, el galicanismo y el jansenismo, por no hablar de la incredulidad, siempre creciente. Estando todos los obispados y beneficios eclesiásticos de la nación a disposición del rey, que los distribuía a sus fieles servidores, era muy difícil que la Iglesia gozase de suficiente libertad para oír y entender la voz de Roma. Con lo cual no

queremos mermar de ningún modo los méritos de muchísimas personas, altas y bajas, que ilustraron siempre a aquella Iglesia.

Al revés de lo que ocurre en Francia, la paz de Westfalia sorprende a España en los inicios de la decadencia. Ha batallado quijotesca por la unidad religiosa de Europa al mismo tiempo que por la hegemonía de los Austrias, condición necesaria para aquella unidad, y ha sido vencida. Agotada de todos los recursos, así económicos como humanos, espirituales y culturales, arrastra una vida lánguida, vegetando tristemente a la sombra de un pobre monarca «fin de raza», siempre niño (murió antes de cumplir treinta y nueve años) y con evidentes signos de degeneración física y mental. «Cuando las razas reales—escribe Vicente de la Fuente—han llegado al extremo de imbecilidad del pobre Carlos II, hay que mudar de dinastía; son ramas secas que un jardinero tiene que podar... Bajo este concepto, el advenimiento de la casa de Borbón a España fue una fortuna para ella, trayendo savia nueva. Pero las ideas de moda que consigo trajo, el odio a todo lo español, el deseo de constituir a España en una sucursal de Versalles, el galicanismo en la disciplina y las luchas con la Santa Sede, contrapesaron las grandes ventajas de su administración y la desaparición de abusos envejecidos... Más glorioso, feliz y cristiano es el reinado de Fernando VI... El reinado de Carlos III, más brillante que sólido, no es de muy grato recuerdo para la Iglesia de España»<sup>14</sup>.

El antiguo regalismo español, por enojoso y conflictivo que a veces fuese para los papas, no entrañaba ningún error teológico, porque se fundaba no en presuntos derechos de la Corona (*ius maiestaticum in sacra*), sino en concesiones y privilegios otorgados por la Santa Sede. En cambio, el regalismo borbónico, trasplantado a España en 1700, adolecía de los mismos defectos que el francés.

Una pintura análoga podríamos hacer de los Estados italianos, también en decadencia religiosa y moral y fuertemente influidos por el regalismo de España, de Austria y de Francia.

## 7.º LA SUPREMACÍA DEL PODER CIVIL SE IMPONE

Es natural que, al disminuir la influencia de la Iglesia, crezca y se destaque más y más la superioridad del Estado. Emperadores de Austria, reyes de Francia y de España, príncipes italianos—no obstante sus no raros deslices morales—,

<sup>14</sup> *Historia eclesiástica de España* (Madrid 1874) V 8.



no sólo eran creyentes y profundamente religiosos, sino que se presentaban como paladines, defensores y propagadores de la religión católica, asistían pomposamente a las funciones litúrgicas, honraban ceremoniosamente a los dignatarios eclesiásticos y algunos de ellos cumplían sus deberes con escrupulosidad. Pero una cosa era la religiosidad privada y otra la actuación pública. Poseídos de una mentalidad regalista, se entrometían en las cuestiones puramente eclesiásticas, como si les incumbiese el gobierno de sus súbditos en lo religioso tanto como en lo civil. Cercenaban cuanto podían los derechos inalienables de la Iglesia, ensanchando sin límites su propia jurisdicción, sin respeto al derecho canónico. Será excesivo decir que sojuzgaban o esclavizaban a la Iglesia, cada cual en su propio reino, pero es claro que atentaban a la libertad de la misma; a veces, con la buenísima intención de corregir sus defectos, de reformar sus instituciones, de simplificar y dignificar su liturgia, de educar más ilustradamente a los jóvenes clérigos. Lo veremos más adelante al tratar de Luis XIV, de Carlos III, de José II, de Leopoldo II.

El trono y el altar se han unido con ligaduras demasiado estrechas y apretadas. Podríase decir que alguna vez el trono se ha instalado en el mismo altar, no desplazándolo, pero sí sofocándolo y haciendo sus veces en materias canónicas y rubricísticas, ya que no dogmáticas. Tres gravísimos inconvenientes se siguieron de tal unión: primero, la intrusión, ya indicada, de los monarcas en el gobierno de la Iglesia; segundo, la politización de no pocos prelados, sacerdotes y frailes; tercero, el hecho de que los posteriores ataques contra el régimen político recayeran, con más o menos razón, contra la Iglesia.

Si aquellos reyes absolutos herían a veces la conciencia de los católicos más fieles con reales órdenes injustas y anticanónicas o si disputaban al papa ciertos derechos y jurisdicciones, el motivo de esa política antirromana no hay que buscarlo en no sé qué hostilidad anticlerical, que no existía; la última raíz está en la persuasión de ser los defensores natos del bien común y obligados a promover el mayor bienestar de sus pueblos, incluso en materias religiosas o de carácter mixto, máxime si juzgaban desafortunado o inconveniente el proceder de la autoridad eclesiástica. El título de «rey por la gracia de Dios» (*Dei gratia rex*) no era un mero título honorífico; era una realidad que cualquier soberano debía agradecer a sólo Dios. Y si de Dios procedía directamente su autoridad de rey, ¿no le venía con ella un reflejo divino y un derecho a intervenir en los negocios que a Dios se refieren?

Esta preponderancia de lo civil sobre lo eclesiástico tenía que traer, a la larga, una secularización o laicización de la vida pública, y luego, un debilitamiento de las fuerzas religiosas más íntimas y genuinas. Tan sólo en el siglo XIX se organizaron los católicos, bien orientados y amaestrados por los romanos pontífices, para reaccionar debidamente y evitar el grave riesgo.

## 8.º CANSANCIO DEL MUNDO CATÓLICO

Después de la derrota católica de Westfalia, se nota en todos los países católicos de Europa una especie de cansancio o desfallecimiento, que juntándose, principalmente en España, con un sentimiento de pesimismo o desengaño, abre fácilmente la puerta a la inacción, a la pereza, al formalismo rutinario; es la manera más fácil y cómoda de hacer las cosas sin pensar mucho, sin esforzarse mucho. Síntomas de decadencia y de vejez. Actitud ante la vida enteramente contraria a la del Renacimiento, porque entonces se descubrían con impaciencia caminos nuevos, y ahora se camina por las sendas trilladas y lentamente. Ya no surgen los filósofos, teólogos y pensadores geniales de un siglo antes, al estilo de Vitoria, Maldonado, Suárez, Molina, Báñez, Juan de Santo Tomás, pues no alcanzan su altura y originalidad un cardenal Noris († 1704) o un Billuart († 1757). La regia galería de grandes santos y de sublimes místicos—gloria máxima de la Contrarreforma—parece interrumpirse con la muerte de San Francisco de Sales († 1622) y el cardenal Bérulle († 1629). No faltan, es verdad, personajes de heroica santidad, como Santa Margarita María de Alacoque († 1690), Pablo de la Cruz († 1775) y Alfonso María de Ligorio († 1787); pero ni su escaso número ni su modesta fulguración histórica bastan a dar carácter a su época.

Con Quevedo († 1645), Saavedra Fajardo († 1648) y Gracián († 1658) desaparecen de la escena literaria los escritores de garra. De los grandes poetas y dramaturgos católicos, solamente Calderón en España prolonga su gloriosa ancianidad hasta 1681; en el imperio germánico, tres grandes poetas dramáticos y líricos: J. Balde († 1668), J. Masen († 1681), N. Avancini († 1686), hoy escasamente conocidos por su idioma espléndidamente latino; en Italia, Daniel Bartoli, «el Dante de la prosa italiana» († 1685), y Pablo Segneri († 1694). La historia político-religiosa de Francia no es fácil sincronizarla con la de otras naciones católicas. La guerra de los Treinta Años, que acabó en Westfalia, como la guerra de la Devolu-

ción, consumada en la paz de Nimega, y la guerra de Sucesión española, rematada en la paz de Utrecht, todas, a cuál más, contribuyeron a la gloria, a la grandeza, a la exaltación del Rey Cristianísimo. La religión católica ganó muy poco, pero la nación francesa subió a la cumbre más alta de su poderío. Su lengua y literatura se impusieron en Europa; por eso no es extraño que, aunque la savia cristiana y la religiosidad de Francia estuviesen ya languideciendo, la cultura católica participase de aquella edad de oro nacional con figuras tan excelsas como Bossuet († 1704) y Fénelon († 1715), Corneille († 1684) y Racine († 1699). Figuras brillantísimas que no correspondían a la coyuntura vital, interna, del pueblo dominado por el Rey Sol.

No hay que dejarse encandilar por las apariencias. Es verdad que el arte barroco, que sucedió al manierismo de la Contrarreforma, produjo obras admirables en momentos de inicial decadencia religiosa (Borromini, Bernini, Pozzo, Lebrun), pero estaba minado por la contorsión efectista, la hinchazón y la teatralidad, y así lo vemos en los albores del Setecientos precipitarse en la hojarasca exuberante del churriguerismo y en los caprichos decorativos del estilo cortesano y pompadurista, que los franceses llamaron rococó. La Ilustración vino a reaccionar contra tantos excesos con el arte frío de su neoclasicismo.

## 9.º VALORES POSITIVOS

Sería falso, o por lo menos inexacto, afirmar rotundamente que la ciencia humana y la filosofía prosperan en los siglos XVII y XVIII a espaldas de la Iglesia, porque no faltan dentro del catolicismo individualidades geniales y figuras de alto relieve, que es necesario tener en cuenta en la historia del progreso científico e intelectual en esa época.

Filósofos de altísimo rango eran, después de R. Descartes († 1650), iniciador de la filosofía moderna, el canónigo P. Gassendi († 1655), filósofo antiaristotélico y enemigo de todo dogmatismo, empeñado en armonizar el atomismo epicúreo con la revelación cristiana; el oratoriano N. Malebranche († 1715); J. B. Tolomei († 1726), profesor del Colegio Romano, alabado por Leibniz porque sabía armonizar a Aristóteles con los filósofos modernos; el gran filósofo de la historia Juan Bautista Vico († 1744); el sacerdote E. de Condillac († 1780), que pasó del empirismo de Locke a la filosofía

sensualista sin caer en el materialismo, y, siendo católico, fomentó la amistad con no pocos enciclopedistas. Y en el campo de las ciencias físicas, matemáticas y naturales después de Galileo († 1642), los astrónomos jesuitas C. Scheiner († 1650), F. M. Grimaldi († 1663), J. B. Riccioli († 1671), A. Kircher († 1680) y Roger J. Boscovich († 1787); el matemático y geómetra P. de Fermat († 1665), el anatomista y geólogo N. Steensen († 1686), uno de los mayores naturalistas de su tiempo, que se convirtió joven al catolicismo y murió siendo obispo; el médico y anatomista M. Malpighi († 1694) y otros muchísimos numismáticos, químicos, etnólogos, lingüistas y, sobre todo, historiadores.

Pero es lo cierto que la nueva filosofía, más que las ciencias, toma un cariz laico, de tipo racionalista, independiente de la fe, y, en consecuencia, se desarrolla con mayor pujanza e ímpetu renovador al otro lado de las fronteras católicas, muchas veces con menoscabo de la fe cristiana y del sentimiento religioso.

La teología católica se presenta en estos dos siglos con alas demasiado cortas para las más altas especulaciones, y la misma filosofía degenera en ergotismo disputador o se deja arrastrar a un positivismo cientificista. Si algún teólogo se alza sobre la turbamulta de los escolásticos, es por su mayor conocimiento de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres, es decir, por el cultivo de la teología positiva. Por lo demás, pululan, hasta embosquecer el terreno de las letras, los estudios y tratados jurídicos y morales.

Hacia lo positivo se vuelca la inmensa muchedumbre de eruditos que surge en esta época, con menosprecio de lo especulativo. Es el signo de los tiempos. Y es también el campo donde el trabajo científico-literario produce mejores frutos. Se va en busca de las fuentes de una manera sistemática, como nunca se había hecho, y se estudian con cierta crítica.

Acaso la obra más científica de publicación de fuentes hagiográficas con crítica de las mismas, obra monumental y fundamentalísima para la historia religiosa y eclesiástica, sea la de los Bolandistas, cuyo primer volumen de *Acta Sanctorum* se estampa en Amberes el año 1643 (50 vols. hasta 1773); el nombre de D. van Papenbroeck († 1714) basta para calibrar la dimensión científica de los colaboradores. Hombre a hombre con esos jesuitas belgas van los monjes Maurinos de París, editores de Santos Padres, de antiguos libros litúrgicos, etc.; uno de ellos, Mabillon († 1707), crea la ciencia diplomática; otro, Montfaucon († 1741), la paleografía griega; Martène

(† 1739) extrae de los archivos y bibliotecas riquísimos tesoros de monumentos para que se pueda escribir seriamente la historia de la Galia y de la Iglesia universal. El jesuita francés J. Hardouin († 1729) emprende la edición más crítica de los concilios. Con igual espíritu y celo trabajan en Roma los tres Assemani, sacerdotes oriundos del Líbano; en Módena, L. A. Muratori († 1750), el mayor y más documentado historiador italiano de su siglo y uno de los más sabios de su tiempo. En España tenemos bibliógrafos como Nicolás Antonio († 1694); rebuscadores de tesoros documentales, como A. M. Burriel († 1762); historiadores, como E. Flórez († 1773), y no pueden faltar aquí el crítico y eruditísimo G. Mayáns († 1781) y el creador de la filología comparada, L. Hervás y Panduro († 1809). Particular interés despierta en todas las naciones la arqueología, la filología, las ciencias naturales, todo lo que es fruto de la observación y de la experiencia, mucho más que lo discursivo.

Campos que en la Edad Media eran yermos, eriales, absolutamente incultos, y que sólo en el Renacimiento tuvieron algunos cultivadores, se roturan y se laborean con firme empeño y metódicamente desde el siglo XVII.

Junto a la Ilustración laica y racionalista vemos germinar también una Ilustración cristiana en los países católicos, que, conservando vivo el sentimiento religioso, se aprovecha del espíritu renovador, propio de los tiempos. Cristianos ilustrados, como el papa Benedicto XIV en Roma, el benedictino B. Feijoo en España, el canónigo regular de San Agustín Eusebio Amort († 1775), el abad M. Gerbert de St. Blasien († 1793) y el obispo J. M. Sailer († 1832) en Alemania, y otros muchos en Italia y Francia, tratan de purificar la religión, la liturgia, la piedad popular, despojándolas de todo cuanto tenía visos de superstición, patraña, fábula y credulidad infantil.

En suma, apresurémonos a constatar, antes de poner fin a esta «Introducción», que no todo el cuadro de esta época eclesiástica ofrece síntomas de decadencia, señales de cansancio. Se impone distinguir bien unos países de otros, y dentro de cada país hay fases de depresión y laxitud, seguidas de fases de reconstitución y de rejuvenecimiento. Los vencidos en Westfalia no pudieron menos de sentir falta de sangre, falta de dinero y casi podría decirse falta de ideales, porque el ideal que había iluminado su mente y alentado su corazón se eclipsaba con la derrota. Mas, al cabo de cincuenta largos años, esos mismos pueblos, por inyecciones externas de vitalidad y por reviviscencia lenta de antiguas energías, empiezan a rege-

nerarse y a engrosar pujantemente el curso de la civilización cristiana ante nuevos horizontes y bajo nuevos climas.

Una excepción, o, si se quiere, una importante limitación a lo dicho sobre el cansancio católico, tiene que hacer forzosamente el historiador que desee atalayar el panorama total de la catolicidad en el «antiguo régimen». En el corazón de la Iglesia y de todas las naciones fieles a Roma no deja de arder una hoguera de fe, un ansia incontenible de evangelización. En el siglo XVII y primera mitad del XVIII se prolonga la edad de oro de las misiones entre infieles. Legiones de apóstoles, obedeciendo al mandato de Cristo: *Predicad el Evangelio a toda criatura*, penetran en Africa, en Asia, sobre todo en América. Francia inyecta nueva vida a las misiones de sus colonias norteamericanas y asiáticas. España y Portugal a las de Iberoamérica. Edad de oro por sus conquistas y realizaciones sociorreligiosas—sirvan de muestra las «reducciones» del Paraguay y del norte de Méjico—, por los heroísmos de los misioneros, por la sangre de los mártires y por los estudios etnológicos y lingüísticos que desde allí envían a Europa, y despiertan la admiración de los eruditos de París, Madrid y Roma. No son tan sólo misioneros españoles y lusitanos que trabajan a la sombra del Patronato Real y bajo su protección. Llenos de celo, corren a ayudarles en su tarea otros muchos de Italia, de Alemania, de los Países Bajos<sup>15</sup>.

Consiguientemente a esta labor evangelizadora de vanguardistas, vemos que se realiza en la retaguardia de las ciudades y aldeas una gigantesca obra de cristianización, organización y fomento de vida religiosa, sólo comparable a la gestación de Europa en la Edad Media, con obispos y concilios que nada tienen que envidiar a los de las naciones católicas, con admirables figuras de santos y santas canonizados por la Iglesia, con instituciones de beneficencia, universidades, escuelas, etc.

Un prelado español describía a fines del siglo XVIII el panorama que tenía ante los ojos: «Son seis los arzobispados o provincias eclesiásticas que tiene la América en los dominios de España... Son 41 los obispos, de los cuales en el año 1799 había, a lo menos, trece nacidos en aquella parte del mundo... Al paso que aumenta en cada diócesis el número de las fami-

<sup>15</sup> Véase la monografía de L. ASPURZ, *La aportación extranjera a las Misiones españolas del Patronato regio* (Madrid 1942); el ensayo de S. DAULMANN, *El estudio de las lenguas y las misiones* (Madrid 1893); trad. del alemán, y la monumental *Bibliotheca Missionum* (Münster 1916-1970), 30 vols., de R. Streit, J. B. Dindinger, etc.

lias cristianas y el de los clérigos seculares educados en las universidades, colegios y casas de estudio, van encargándose los curatos al clero secular; y los regulares más fervorosos e instruidos hallan siempre muchísimo que trabajar en las misiones... En la diócesis de Méjico eran 253 los curas párrocos en el año de 1793, y sólo había seis que fuesen del clero regular. Las funciones de la iglesia y los ejercicios de la piedad cristiana se practican en muchos pueblos de América con tanto arreglo, magnificencia y religión como en la Europa católica, y no deja el Señor de derramar también gran copia de gracias extraordinarias sobre algunos siervos suyos, para que con sus palabras y acciones sirvan a avivar la fe y santificar la conducta de los demás»<sup>16</sup>.

Esto no quiere decir que fuese oro puro todo lo que relucía, especialmente en las ciudades populosas, más a compás de las del viejo continente. Hubo claroscuros, debilidades y deficiencias humanas, pero las investigaciones más recientes sobre la vida religiosa—p. ej., en Venezuela y Colombia—demuestran que hacia 1700 el nivel moral del clero y la fe religiosa del pueblo no tenían nada que envidiar a los europeos<sup>17</sup>. Y las misiones vivas entre los indios seguían avanzando con genuino espíritu apostólico hasta el destierro de los jesuitas por real pragmática de Carlos III en 1767<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> FÉLIX AMAT, *Historia eclesiástica* (Madrid 1791) vol.12; cit. V. DE LA FUENTE, *Historia ecles. de España* V 162.

<sup>17</sup> Un historiador perfectamente documentado ha escrito: «A juzgar, pues, por esos documentos, debemos confesar que el clero secular venezolano del tercer cuarto del siglo XVIII era altamente digno. Y eso a pesar de su número» (p.115). Describe luego lo que los obispos exigían a sus sacerdotes: «Explicar el evangelio al ofertorio de la misa todos los días de fiesta. Y en esos mismos días por la tarde deben enseñar y explicar la doctrina cristiana. Todas las tardes, los párrocos debían rezar el santo rosario públicamente y hacer con sus feligreses un cuarto de hora de oración mental en sus iglesias» (L. GARCÍA, *Francisco de Miranda y el «antiguo régimen» español* [Caracas 1961] p.117). Es bien significativo el título del capítulo IV: «Cuando Caracas era un convento» (119-40), con su vida parroquial, sus cofradías, su ambiente familiar. Por la misma época, la piedad del pueblo colombiano, con sus devociones adaptadas a la idiosincrasia de los indígenas, ha sido espléndidamente estudiada, a base de documentos, por E. CÁRDENAS, *Pueblo y religión en Colombia. 1780-1820. Estudio histórico sobre la religiosidad popular de Colombia (Nueva Granada) en los últimos decenios de la dominación española* (tesis doctoral defendida el 13 de diciembre de 1976 en la Fac. de Hist. de la Iglesia de la Pont. Universidad Gregoriana de Roma, y y de próxima publicación).

<sup>18</sup> Recomendamos los dos volúmenes de L. LOPETEGUI-F. ZUBILLAGA, *Historia de la Iglesia en la América española desde el descubrimiento*

La Ilustración y el enciclopedismo francés llegaron a Hispanoamérica en navíos españoles, sembrando sus ideas entre los criollos, que, por ser los más cultos, fueron los más ardientes promotores de la emancipación política.

Para concluir esta «Introducción general», añadamos que si la masa católica en España, Italia, Alemania y Francia languideció algún tiempo en la práctica rutinaria de la religión y en sus creencias y devociones, que a los ilustrados podían parecer supersticiosas, la mejor parte del pueblo despertó de su letargo tras el estallido de la Revolución francesa, y un nutrido grupo de clérigos y de religiosos se alzó para combatir los nuevos errores y adoctrinar mejor a la masa popular. No siempre hallaron en su panoplia armas bastante eficaces; en unos países, por demasiado nuevas y mal usadas; en otros, por excesivamente viejas y herrumbadas. De ello se tratará en la segunda parte de esta obra.

*hasta el siglo XIX* (Madrid, BAC, 1965), y A. DE EGAÑA, *Historia de la Iglesia en la A. E... Hemisferio sur* (Madrid, BAC, 1966).



## ORIENTACION BIBLIOGRAFICA

Es tan enorme la producción historiográfica referente a la vida de la Iglesia, de sus instituciones, de los concilios, del pontificado romano, de las ciencias sacras, de las misiones, de su influencia en las naciones y en toda la sociedad, que le es imprescindible al curioso lector una guía orientadora. En los volúmenes precedentes de esta HISTORIA se hallarán las indicaciones suficientes para las épocas anteriores. Por eso, aquí nos referimos solamente a la *Edad Moderna*, que, según nuestra periodización, de carácter puramente pedagógico, comienza a mitad del siglo XVII.

Renunciando deliberadamente a ser exhaustivos, nos limitaremos a consignar las obras más importantes y más asequibles al lector español.

### I. SUBSIDIOS BIBLIOGRÁFICOS

Nada envejece tan pronto como la *bibliografía*. Afortunadamente, poseemos dos subsidios bibliográficos, que se van dilatando y completando cada año.

*Revue d'histoire ecclésiastique* (Lovaina 1900ss).  
*Archivum Historiae Pontificiae* (Roma 1963ss).

La RHE de la Universidad de Lovaina publica anualmente un amplísimo suplemento con todo cuanto el año precedente se ha estampado en todas las naciones acerca de la historia de la Iglesia en su dimensión más amplia. Naturalmente, no puede ser total y exhaustivo. En cambio, el AHP de la Universidad Gregoriana de Roma ofrece cada año un suplemento bibliográfico, con aspiraciones totalitarias que aspiran a la exhaustividad, pero limitándose a la historia del pontificado. Su autor, Paulus Aratò, procura recoger todos los libros y todos los artículos de revista tocantes de cualquier modo a la historia de los papas, publicados el año anterior en cualquier lengua y nación. De más restringida utilidad son los siguientes:

*Indice bibliográfico español. Bibliografía histórica de España e Hispano-América* (Barcelona 1954ss), que abarca todo lo relativo a la historia, aunque no sea eclesiástica.

B. SÁNCHEZ ALONSO, *Fuentes de la historia española e hispano-americana* (Madrid 1952), 3 tomos; de escasa importancia para la historia eclesiástica.

Lo que Sánchez Alonso para España, hicieron O. Lorentz y Dahlman-Waitz para Alemania, H. Hauser para Francia, H. Pirenne para Bélgica, y otros para diversos países.

- J. VIVES, *Bibliografía hispánica de ciencias histórico-eclesiásticas*: Analecta Sacra Tarraconensia 23 (1950) 217-393; sólo comprende un arco de tiempo de dos años.
- M. QUERA, *Literatura eclesiástica española*: Estudios Eclesiásticos 26 (1952) 531-75; se limita a las publicaciones de 1950.
- R. GARCÍA-VILLOSLADA, *Cien años de historiografía eclesiástica*: Miscelánea José Zunzunegui (Vitoria 1975); *Estudios históricos* II 385-415; estudia la evolución y progreso de la «historiografía eclesiástica» desde el Romanticismo hasta los tiempos actuales.

## II. PRINCIPALES COLECCIONES DE FUENTES

Entre las fuentes de la historia moderna de la Iglesia, debemos contar los *documentos pontificios*, los *conciliares* y otros *dogmáticos*, *jurídicos*, *disciplinares*, etc.

### 1. Bulas, breves y otros documentos pontificios.—

Del *Bullarium Romanum* tenemos ediciones, todas muy incompletas, con continuaciones independientes entre sí y poco ordenadas. Anotemos algunas, omitiendo las más antiguas, incluso las de L. Querubini y continuadores.

- C. COCQUELINES, *Bullarum, privilegiorum ac diplomatum Rom. Pont. amplissima collectio* (Roma 1733-69); llega hasta Clemente XI, en 14 vols.

Más amplia y frecuentemente citada es la que el editor L. Tomassetti estampó en Turín («Editio Taurinensis»): *Bullarum, diplomatum et privilegiorum SS. Rom. Pont.* (Turín 1857-72), en 24 vols., que llegan hasta Clemente XII. En un complemento (Nápoles 1867-85) se añadieron las bulas hasta Benedicto XIV.

Una buena continuación se debe a A. Barberi y a sus colaboradores Spetia y Secreti: *Bullarii Romani continuatio, seu Magnum Bullarium Rom. Pont.* (Roma 1835-57; Prato 1847-56), que abarca de Clemente XIII a Pío VIII; en 16 vols.

*Magnum Bullarium Romanum. Bullarum, privilegiorum...* R. P. *amplissima collectio*. Reimpresión de las colecciones anteriores en 16 vols. por la Akad. Druck-Univ. (Graz 1964-66).

Existen también bularios de papas particulares; v.gr.: *Innocentii PP. XI Epistolae ad principes*, ed. J. J. Berthier (Roma 1891-95), 2 vols.; *Clementis XI Bullarium* (Roma 1723); *Bullarium Benedicti XIV*, ed. J. Mainardi (Roma 1752-58); *Clementis XIV Epistolae et brevía selectiora*, ed. A. Theiner (Florencia 1854); *Acta Gregorii papae XVI*, ed. A. M. Bernasconi (Roma 1901-04), 5 vols.; *Acta Pii IX* (Roma 1854-78), 9 vols.;

*Acta Leonis XIII* (Roma 1881-1905), 23 vols.; *Acta Pii X* (Roma 1905-14), hasta 1908, en 5 vols.; *Pius IX. Actes, encycliques, motu proprio, breves...* Texte latin avec trad. fr. (París 1926-45); *Benedictus XV. Actes, encycliques, motu proprio, breves...* Texte latin avec trad. fr. (París 1924-26), 3 vols.

La documentación de los últimos pontífices es tan enorme que no podemos señalarla aquí. Existen muchas colecciones parciales en diversas lenguas. Puede ser muy útil la de S. Muñoz Iglesias, J. L. Gutiérrez García y F. Rodríguez en la BAC, *Doctrina pontificia. Documentos bíblicos, políticos y sociales* (Madrid 1955-59), 3 vols. Siempre se puede recurrir a ciertas revistas católicas, como «La Civiltà Cattolica», «Documentation Catholique», «Ecclesia», etc. Y, sobre todo, a las publicaciones oficiales:

*Acta Sanctae Sedis*, publ. en Roma de 1865 a 1908 (sus documentos sólo tienen carácter oficial desde 1904).  
*Acta Apostolicae Sedis*, órgano oficial de la Santa Sede, que se publica desde 1909.

2. **Colecciones de concilios.**—Anotamos solamente las que se extienden hasta la Edad Moderna:

J. HARDOUIN, *Acta conciliorum et epistolae decretales ac constitutiones* (París 1715), 12 vols.

F. LABBE, *Sacrosancta concilia* (París 1671-73)· continuada por G. Cossart y luego refundida y ampliada por Mansi.

J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* (Florencia y Venecia 1759-98); en 31 vols. y alargada por J. B. Martin y L. Petit hasta 1904; en total 53 vols. (París 1901-27).

*Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando* (Vaticano 1960-61). Series I: *Acta antepreparatoria* (16 vols.). Series II: *Acta preparatoria* (7 vols.).

*Acta Synodalia S. Concilii Oecumenici Vaticani II* (Vaticano 1970-77), 20 vols.

*Vaticano II. Documentos conciliares completos*, en latín y castellano (Madrid, ed. Razón y Fe-Apost. Prensa, 1967). Ediciones semejantes en las principales lenguas.

*Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum*, ed. G. Schneeman y T. Grandérath, S.I. (Freiburg i. Br. 1870-90), 7 vols., que abarcan desde el sínodo beneventano de 1693 hasta el concilio Vaticano I inclusive. Es llamada *Collectio Lacensis*.

G. ALBERIGO, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (Bolonia 1973).

J. HARTZHEIM, *Concilia Germaniae* (Colonia 1765-75), 10 vols. hasta el año 1747.

D. WILKINS, *Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae* (Londres 1737-47). 4 vols. hasta el año 1717.

- C. PETERFY, *Sacra Concilia Ecclesiae... in regno Hungariae* (Posen 1741), 2 vols. hasta el año 1715.  
 J. TEJADA Y RAMIRO, *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y América* (Madrid 1859), 7 vols. en latín y castellano hasta el siglo XIX.

Nos abstenemos de citar los numerosísimos *Acta et decreta* de los sínodos provinciales y diocesanos. Cf. HEFELE-LECLERQ, *Histoire des conciles* (París 1907 ss).

### 3. Enquiridiones dogmáticos e históricos:

- H. DENZINGER-A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum et definitionum* (Barcelona 1976).  
 B. J. KIDD, *Documents illustrative of the history of the Church* (New York 1920-23), 2 vols.  
 C. MIRBT, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus* (Tubinga 1934). La 6.ª edición (1967ss), reelaborada y muy aumentada por K. Aland, comprenderá los documentos de la Edad Moderna en el vol.2. Es el mejor enquiridión histórico-eclesiástico; los dos autores, protestantes.  
*Enchiridion clericorum. Documenta Ecclesiae futuris sacerdotibus formandis* (Vaticano 1938).  
 J. B. LO GRASSO, *Ecclesia et Status. De mutuis officiis et iuribus fontes selecti* (Roma 1951).  
 A. ROSKOVANY, *Monumenta catholica pro independentia potestatis ecclesiasticae ab imperio civili* (Nytra 1847-79), 13 vols. hasta el siglo XIX.  
 M. PFLIEGER, *Dokumente zur Geschichte der Kirche* (Innsbruck, Viena 1938); todos los documentos en alemán.

### 4. Nunciaturas y concordatos:

- Analecta Vaticano-Belgica*. Serie II: *Nonciature de Flandre* (Roma Bruselas 1924-69), 12 vols.; ed. L. van der Essen, A. Louant, etc.; *Nonciature de Cologne* (Roma Bruselas 1955-74), 6 vols.; *Nonciature de Bruxelles* (Roma Bruselas 1956-61), 4 vols.  
*Acta Nuntiaturae Gallicae* (Roma, París 1961-75), 13 vols.; ed. J. Lestocquoy, P. Blet, etc.  
 F. DE BOJANI, *Innocent XI: sa correspondance avec ses Nonces* (Roma 1910-15), 3 vols.  
 A. LEVINSON, *Nuntiaturberichte vom Kaiserhofe Leopolds I (1670-79)*: Arch. oesterr. Gesch. 106 (1918).  
*Le relazioni diplomatiche fra lo Stato Pontificio e la Francia (1831-1833)*, a cura de G. Procacci (Roma 1962); *Le relazioni diplomatiche fra lo Stato Pontificio e la Francia (1834-1838)*, a cura di G. Procacci (Roma 1969), en «Istituto Storico Italiano per l'età moderna».

- Correspondencia diplomática de los nuncios en España. Vol.4: Nunciatura de Tiberi 1827-1834* (Universidad de Navarra, Pamplona 1976); ed. y notas de V. Cárcel; vol.5 (en prensa).
- A. MERCATI, *Raccolta di concordati in materie ecclesiastiche tra la Santa Sede et le autorità civili (1080-1914)* (Roma 1954).
- J. M. RESTREPO, *Concordata regnante SS. D. Pio XI* (Roma 1934).
- P. CIPROTTI-TALAMANCA, *Concordati di Pio XII* (Milán 1976).
- J. TEJADA Y RAMIRO, *Colección completa de concordatos españoles* (Madrid 1862); vol.6 de «Colección de cánones...»

### III. SUBSIDIOS DE CARÁCTER GENERAL

#### 1. Diccionarios y atlas históricos:

- BB *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, por F. W. Bautz (Stuttgart 1975ss); el vol.1 llega hasta «Faustus».
- Cath *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain* (París 1948ss); el vol.7 en 1975.
- DHEE *Diccionario de historia eclesiástica de España* (Consejo Superior de Inv. Cient., Madrid 1973-74), 4 vols.; falta un suplemento.
- DHGE *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique* (París 1912ss); iniciado por A. Baudrillart; publicó el vol.17 en 1971.
- DSp *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique* (París 1937ss); el vol.9 en 1976.
- DTC *Dictionnaire de théologie catholique* (París 1930-72); iniciado por Vacant, Mangenot, Amant; consta de 15 tomos en 30 vols., más 3 de índices.
- LTK *Lexikon für Theologie und Kirche* 1.<sup>a</sup> ed. (Freiburg i. Br. 1930-38), 10 vols. de import. para la historia de la Iglesia; 2.<sup>a</sup> ed. (1957-65), actualizada, sobre todo, en lo teológico; todo el vol.11 (1967) es simplemente *Register*, y los tres siguientes son un complemento con la doctrina del concilio Vaticano II: *Das zweite Vatikanische Konzil* (1966-68).
- NCE *New Catholic Encyclopedia* (Washington 1967), 15 vols.
- ODCC *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, ed. F. L. Cross (Londres 1974).
- RE *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* (Leipzig 1896-1913), 24 vols.; bajo la dirección de J. J. Herzog y A. Hauck.
- RGG *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (Tubinga 1957-65), 7 vols.

Aunque de carácter muy general, la *Enciclopedia Universal*, de Espasa (Barcelona 1905-1933), 80 vols., contando los

10 de apéndices, puede ser muy útil para las biografías de personajes que no constan en otras enciclopedias. Francia posee un *Dictionnaire de biographie française* (1933ss), que será muy completo cuando llegue a su fin, pero hasta ahora su vol.13 (1975) sólo alcanza a «Flers». Lo mismo se diga de la *Neue deutsche Biographie* (Berlín 1953ss), cuyo vol.10 (1974) llega a «Kaffsack». Más amplio y erudito aún se presenta el *Dizionario biografico degli italiani* (Roma 1960ss), cuyo vol.19 (1976) sólo llega a «Cardona». Algo anticuado resulta *A Dictionary of Christian Biography* (Londres 1877-87), 4 vols.

*Atlas zur Kirchengeschichte*, dir. H. Jedin, Latourette, Martin (Freiburg i. Br. 1970).

K. HEUSSI-MULERT, *Atlas zur Kirchengeschichte* (Tubinga 1919).

B. LLORCA, *Atlas y cuadros sincrónicos de historia eclesiástica* (Barcelona 1950).

E. MCCLURE, *Historical Church Atlas* (New York 1897).

J. THAUREN, *Atlas der katholischen Missionsgeschichte* (Möding b. Wien 1932).

P. H. EMMERICH, *Atlas hierarchicus. Descriptio geographica et statistica Ecclesiae* (Mödling, Viena 1976).

Para la historia eclesiástica de España en sus diversas épocas son excelentes los nueve mapas que Mons. Demetrio Mansilla ha incluido en su erudito artículo de «Dicc.Hist.Ecles. Esp.» II: *Geografía eclesiástica*. Sería laudabilísimo que se hicieran otros similares, que señalaran no sólo las sedes episcopales y los límites de las provincias, sino también los más importantes monasterios, los santuarios más venerados, las ciudades universitarias, etc. Y mejor si fueran acompañados de estadísticas religiosas.

## 2. Historias de la Iglesia, del papado, de las misiones:

F. DE ALMEIDA, *Historia da Igreja em Portugal* (Lisboa 1967-71), 4 vols.

K. BIHLMAYER-H. TÜCHLE, *Kirchengeschichte* (Paderborn 1951-56), 3 vols. Elaborada sobre la base del *Lehrbuch* de F. X. Funk, el manual de Bihlmeyer-Tüchle ha sido traducido a varias lenguas; recomendable la italiana: *Storia della Chiesa*, trad. de I. Rogger (Brescia 1972-73), 4 vols.

A. BOULENGER, *Histoire générale de l'Église* (París 1931-36), 6 vols.

G. CASTELLA, *Histoire des Papes* (Zürich 1944-45), 3 vols.

P. BREZZI, *La Chiesa Cattolica nella Storia dell'Umanità* (Fossano 1963-66), 5 vols.

P. DAMBORIENA, *Fe católica e iglesias y sectas de la Reforma* (Madrid 1961).

- DANIEL-ROPS, *Histoire de l'Eglise du Christ* (París 1962-65), 14 vols. Traducido a diversas lenguas.
- S. DELACROIX, *Histoire universelle des missions catholiques* (París 1956-59), 4 vols.; con la colaboración de Ricard, Bernard-Maître, Masson, etc.
- B. DESCAMPS, *Histoire générale comparée des missions* (París 1932); con la colaboración de Goyau, Van der Essen, Baudrillart, Schmidt.
- A. DUFOURCO, *L'avenir du christianisme. Histoire... de l'Eglise* (París 1923-54), 10 vols. hasta la Revolución francesa; lleno de sugerencias religiosas y culturales.
- A. DE EGAÑA, *Historia de la Iglesia en la América española desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. Hemisferio sur* (Madrid 1966).
- A. FLICHE-V. MARTIN, *Histoire de l'Eglise* (París 1934-52). Nos interesan aquí los últimos volúmenes; a saber: vol.19, por E. PRECLIN-E. JARRIN, *Les luttes politiques et doctrinales au XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles* (París 1955-56), en dos partes; vol.20, por J. LEFLON, *La crise révolutionnaire. 1789-1846* (París 1949); vol.21, por R. AUBERT, *Le pontificat de Pie IX* (París 1952). Existe traducción italiana, puesta al día (Turín 1957-59), y también española, con muchos complementos.
- P. GAMS, *Die Kirchengeschichte von Spanien* (Ratisbona 1862-79), 3 vols.
- G. GOYAU, *L'Eglise en marche* (París 1930-34), 4 vols. (*Hist. de las mis.*).
- M. GUARNACCI, *Vitae et res gestae Pont. Rom. et S.R.E. Cardinalium a Clem. X usque ad Clem. XII* (Roma 1751), 2 vols.; continuación de la obra similar de A. Chacón (Ciacconius).
- J. HERGENROETHER, *Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte* (Freiburg i. Br. 1924-25), 4 vols. Traducido al italiano por E. ROSA, *Storia universale della Chiesa* (Florencia 1904-24), 9 vols.
- L. HERTLING, *Historia de la Iglesia*, trad. del alemán por E. Valentí (Barcelona 1961).
- Hierarchia Catholica* (Munich-Padua 1913-68), por C. Eubel, Van Gulik, Gauchat. No es una historia, pero es indispensable para cualquier historia eclesiástica, porque nos ofrece los datos esenciales (nacimiento, nombramiento, muerte) de todos los papas, de todos los cardenales y de todos los obispos del orbe cristiano desde 1198 hasta la actualidad, sacados del Archivo S. Vaticano, en 7 vols.
- PH. HUGHES, *A history of the Church* (Londres 1948), 3 vols. *I Papi nella Storia* (Roma 1961); obra de varios autores, bajo la dir. de P. Paschini y V. Monachino, en 2 vols.
- H. JEDIN, *Handbuch der Kirchengeschichte* (Freiburg i. Br. 1962-73), 9 vols., por autores como K. Baus, F. Kempf, H. Wolter, E. Iserloh, el propio Jedin, etc. De la Iglesia en tiempos del absolutismo, de la Ilustración y de la época actual tratan los vols.7-9, por L. Cognet, H. Raab, B. Schneider, O. Köhler, R. Auger, etc. Existe traducción española.
- J. P. KIRSCH, *Kirchengeschichte* (Freiburg i. Br. 1930-49), 5 vols. Nos interesa el vol.4-5, de L. A. VEIT, *Die Kirche im Zeitalter des Individualismus, 1648-1800* (1931) y de 1800 al siglo xx (1933).

- V. LA FUENTE, *Historia eclesiástica de España* (Madrid 1873-75), 6 vols.
- A. LATREUILLE, *Histoire du catholicisme en France* (París 1957-62), 3 vols.; en colaboración con E. Delaruelle, J.-R. Palanque y R. Rémond.
- L. LOPETEGUI-F. ZUBILLAGA, *Historia de la Iglesia en la América española desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX* (Madrid 1965).
- J. LORTZ, *Storia della Chiesa nello sviluppo delle sue idee*, trad. del alemán (Alba 1966-67), 2 vols.
- B. LLORCA, *Manual de historia eclesiástica* (Barcelona 1960).  
— *Nueva visión de la historia del cristianismo. La Iglesia... en síntesis independientes* (Barcelona 1956).
- G. MARTINA, *La Chiesa nell'età del Assolutismo, del Liberalismo, del Totalitarismo* (Brescia 1974).
- F. J. MONTALBÁN, *Historia de las misiones* (Bilbao 1952).
- F. MOURRET, *Histoire générale de l'Eglise* (París 1928-33), 9 vols. Existe trad. española (Madrid 1926), por B. De Echalar, con amplias y personalísimas notas.
- A. MULDER, *Missionsgeschichte* (Ratisbona 1960).
- W. NEUSS, *Die Kirche der Neuzeit* (Bonn 1954).
- M. A. DE OLIVEIRA, *Historia eclesiástica de Portugal* (Lisboa 1958).
- D. OLMEDO, *Manual de historia de la Iglesia* (México 1956-63), 3 vols.
- J. PALAZZI, *Fasti cardinalium omnium S.R.E.* (Venecia 1703), 4 vols. hasta 1686.
- L. PASTOR, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters (1417-1799)* (Freiburg i. Br. 1886-1932), 22 vols. Hay buena traducción italiana; la española (Barcelona 1910-61) en 39 vols.
- P. PASCHINI-V. MONACHINO, *J. Papi nella storia* (Roma 1961), 2 vols.
- C. POULET, *Histoire du christianisme* (París 1932-69), 5 vols.
- L. RANKE, *Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten* (Stuttgart 1953), hasta el Vatic. I.
- L. J. ROGIER, etc., *Nouvelle Histoire de l'Eglise* (París 1963-66), 4 vols., con la colaboración de Daniélou, Marrou, Knowles, Tüchle, Aubert, etc.
- A. SABA, *Storia della Chiesa* (Turín 1954), 4 vols.
- A. SABA-CASTIGLIONI, *Historia de los papas*, trad. del italiano (Barcelona 1948), 2 vols.
- G. SCHNÜRER, *Kirche und Kultur in der Barockzeit* (Paderborn 1937).  
— *Katholische Kirche und Kultur im 18. Jahrh.* (Paderborn 1941).
- F. X. SEPPELT, *Geschichte des Papsttums* (Munich 1939-57), 5 vols.
- J. SCHMIDLIN, *Papsgeschichte der Neuere Zeit* (Munich 1933-39), 4 vols.; continuación de la gran obra de L. Pastor, pero con diverso estilo, hasta fin del pontificado de Pío XI.  
— *Manuale di Storia delle missioni cattoliche*, trad. de Tragella (Milán 1927-29), 3 vols.
- L. TODISCO, *Storia della Chiesa*, revisada por J. Daniele (Turín 1947-48), 5 vols.
- L. A. VEIT; cf. Kirsch.



J. VON WALTER, *Die Geschichte des Christentums* (Gütersloh 1947-50), 2 vols.

3. **Revistas.**—No todas las revistas que aquí se enumeran se ocupan de la historia de la Iglesia; no pocas son de historia general o nacional; pero aun éstas tocan a menudo temas de carácter eclesiástico o religioso, y todas ellas son útiles al historiador de la Iglesia no sólo por los artículos, sino también por las recensiones bibliográficas. Indicamos la fecha inicial de su publicación...

AA	<i>Anthologica Annua</i> (Iglesia Nacional Española, Roma 1953).
AFH	<i>Archivum Franciscanum Historicum</i> (Quaracchi 1908).
AHC	<i>Annuario Historiae Conciliorum</i> (Paderborn 1969).
AHP	<i>Archivum Historiae Pontificiae</i> (Universidad Gregoriana, Roma 1963).
AHR	<i>American Historical Review</i> (New York 1895).
AHSI	<i>Archivum Historicum Soc. Iesu</i> (Roma 1932).
AIA	<i>Archivo Ibero-Americano</i> (Madrid 1914).
ASI	<i>Archivio Storico Italiano</i> (Florenia 1842).
ASR	<i>Archivio della Società Romana di storia patria</i> (Roma 1877).
AST	<i>Analecta Sacra Tarraconensia</i> (Barcelona 1925).
BAH	<i>Boletín de la R. Academia de la Historia</i> (Madrid 1856).
BH	<i>Bulletin Hispanique</i> (Burdeos 1899).
CH	<i>Church History</i> (New York 1938).
CHR	<i>Catholic Historical Review</i> (Washington 1915).
Clio.	<i>Clio. Revista trimestrale di studi storici</i> (Roma 1965).
EHR	<i>English Historical Review</i> (Londres 1886).
H	<i>Hispania</i> (Madrid 1940).
HB	<i>The Historical Bulletin</i> (Saint Louis Univ. 1923).
HJ	<i>Historisches Jahrbuch</i> (Munich 1880).
HS	<i>Hispania sacra</i> (Madrid 1948).
HZ	<i>Historische Zeitschrift</i> (Munich 1859).
JEH	<i>The Journal of Ecclesiastical History</i> (Londres 1950).
LS	<i>Lusitania Sacra</i> (Lisboa 1956).
MC	<i>Miscelánea Comillas</i> (Univ. Pont. Comillas, 1943).
MH	<i>Missionalia Hispanica</i> (Madrid 1944).
NRS	<i>Nuova Rivista Storica</i> (Milán 1917).
RABM	<i>Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos</i> (Madrid 1871).
RH	<i>Revue Historique</i> (París 1846).
RHA	<i>Revista de Historia de América</i> (México 1938).
RHAF	<i>Revue d'Histoire de l'Amérique Française</i> (Montréal 1947).
RHE	<i>Revue d'Histoire moderne et contemporaine</i> (París 1954).
RI	<i>Revista de Indias</i> (Madrid 1940).
RQH	<i>Revue des Questions Historiques</i> (París 1866).
RQSch	<i>Römische Quartalschrift</i> (Freiburg i. Br. 1887).

- RSCI *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* (Roma 1947).  
RSI *Rivista Storica Italiana* (Turín 1884).  
RHEF *Revue d'Histoire de l'Eglise de France* (París 1910).  
ZKG *Zeitschrift für Kirchengeschichte* (Gotha 1877).

Otros títulos de revistas pueden verse en *International Bibliography of Historical Sciences* (sección *History*), que se publica en París y otras capitales de Europa desde 1926. El historiador de la Iglesia encontrará frecuentes estudios sobre su especialidad en las revistas de carácter religioso, espiritual y cultural, dirigidas por los varios institutos monásticos, y en las múltiples revistas de carácter local y regional dentro de cada nación. En España tenemos, por ejemplo, *Príncipe de Viana* (Pamplona 1940), *Scriptorium Victoriense* (Vitoria 1954), *Burgense* (Fac.Teol. de Burgos, 1960), *Salmanticensis* (Salamanca 1954), etc., sin contar las colecciones de estudios no periódicos, como *Archivo Teológico Granadino* (Granada 1938), *Victoriensia* (Vitoria 1975), etc.

#### IV. ESTUDIOS PARTICULARES

Aquí se podría recoger, dividida por secciones, la bibliografía sistemática relativa a los diversos temas o capítulos que se tratan en toda la obra. Así lo ha hecho hermosamente la *Nouvelle Histoire de l'Eglise* al final de cada uno de sus cuatro tomos. No cabe duda que causa grata impresión una mirada panorámica a los problemas de toda una época, reflejados en su bibliografía sistematizada. Con todo, hemos juzgado más práctico y útil distribuir esa bibliografía en las diversas secciones de la obra. *Al principio de cada capítulo* podrá consultarla el lector.

## CAPITULO I

### Los papas y la curia romana, segunda mitad del siglo XVII

#### Fuentes

*Bullarium Romanum...*; MANSI, *Concilia...*; *Collectio Lacensis*; MERCATI, *Raccolta di concordati*; MIRBT, *Quellen...*; BERTHIER, BOJANI, THEINER...; cf. «Orientación bibliográfica» (*supra*).

#### Estudios

En primer lugar, las historias generales de L. Pastor, L. Ranke, Fliche-Martin, F. X. Seppelt, H. Jedin, G. Martina, etc. (cf. *supra*, «Orientación bibliográfica»). Además:

G. DE NOVAES, *Elementi della Storia dei Sommi Pontefici* (Siena 1805-15), especialmente los t.10-16.

F. PETRUCELLI DELLA GATTINA, *Histoire diplomatique des conclave* (París 1864-66), 6 vols. hasta el año 1846.

A. KRAUS, *Secretarius und Sekretariat und ihr Einfluss...*: Röm. Quartal. 55 (1960) 43-84.

A. COPPI, *Discorso sulle finanze dello Stato Pontificio del secolo XVI al principio del XIX* (Roma 1856).

A. EISLER, *Das Veto der Katholischen Staaten bei der Papstwahl* (Viena 1907).

P. DENIS, *Notes sur la cour de Rome aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles* (París 1913).

I. CIAMPI, *Innocenzo X Pamfili e la sua corte* (Imola 1878).

A. DE EGAÑA, *Política internacional de Inocencio X. Su mediación previa a la paz de los Pirineos*: Est. de Deusto 1 (1953) 355-99.

W. FRIEDENSBURG, *Regesten zur deutschen Geschichte aus der Zeit des Pontifikats Innozenz X: Quellen und Forsch. ital. Arch.* 4 (1902); 5 (1903); 6 (1904); 7 (1905); en total 5 artículos.

I. CIAMPI, *L'epistolario inedito di Fabio Chigi, poi papa Alessandro VII*: Atti della R. A. dei Lincei, ser.3.<sup>a</sup> vol.1 (1876-77) 393-403.

M. ROSA, *Alessandro VII Papa*: Dizionario biogr. degli Italiani (Roma 1960...) II 205-15, con amplísima bibliografía.

H. COVILLE, *Études sur Mazzerin et ses démêlés avec le pape Innocent X* (París 1914).

M. DUBRUEL, *Le pape Alexandre VIII et les affaires de la France*: Rev. Hist. Eccl. 15 (1914) 282-302, 495-514.

A. PETRUCCI, *Alessandro VIII Papa*: Dizion. Ital. II 215-19, con bibliografía.

C. GÉRIN, *Alexandre VIII et Louis XIV*: Rev. Quest. Hist. 22 (1877) 135-210.

G. BEANI, *Clemente IX, notizie storiche* (Prato 1893).

A. BARTOLINI, *Alcuni atti consistoriali della Santità di Clemente X* (Roma 1878).

G. COLOMBO, *Notizie biografiche e lettere di papa Innocenzo XI* (Turín 1878).

E. MICHAUD, *Louis XIV et Innocent XI* (París 1882-83), 4 vols.

C. GÉRIN, *Louis XIV et le Saint-Siège* (París 1884), 2 vols.

PH. HILDEBRANDT, *Die römische Kurie und die Protestanten: Quellen uns Forsch.* aus ital. Arch. 18 (1910) 135-216.

Véase la amplísima bibliografía que recoge R. MOLS en sus eruditísimos artículos sobre *Clément IX* y *Clément X* en DHGE vol.12.

Antes de dar principio a la historia de los pontífices que en esta época ocuparon la cátedra de San Pedro y reinaron con soberanía temporal en los Estados pontificios, digamos unas palabras de la corte romana, en que se movía la gran maquinaria de su régimen político y administrativo tanto en lo civil como en lo eclesiástico, en lo temporal como en lo espiritual.

## I. GOBIERNO GENERAL DE LA IGLESIA

Siendo aquélla una época superlativamente absolutista—según queda explicado en la «Introducción»—, no podía el gobierno de la Iglesia permanecer inmune y exento del espíritu que reinaba en Europa y del ambiente que se respiraba en todas partes. Lo mismo las naciones poderosas que las débiles intensificaban su centralismo gubernativo, aspirando a que todos los poderes dependieran directamente del monarca, el cual los retenía con firmeza en sus manos y aun pretendía multiplicarlos desmesuradamente.

No diré que el gobierno temporal del papa fuese un ejemplo de absolutismo como el de los reyes de Francia, España, etcétera. Ni mucho menos. El Estado pontificio había perdido mucho de su antiguo peso en Italia y en la política internacional. Téngase en cuenta, sobre todo, que, siendo una monarquía electiva, sin raíces dinásticas familiares y cuyos soberanos empezaban a reinar ya maduros o en edad proveya, no miraban a sus dominios italianos como cosa de su propiedad, sino como una encomienda. En consecuencia, no podían legislar y tratar a sus súbditos con el despotismo de otros monarcas de la época. Lejos de acentuarse el absolutismo de los papas en cuanto reyes temporales, nos parece que se mitiga un poco en esta época, parangonado, por ejemplo, con el de Sixto V y Urbano VIII.

1. **Centralización administrativa.**—Si hablamos del centralismo y aun del absolutismo papal en el siglo y medio que viene detrás de Westfalia, es porque nos referimos al gobierno general de la Iglesia. Para explicar esta tendencia ab-

solutista en un período histórico en que el papado ha descendido internacionalmente de categoría, porque el mundo protestante ha asumido un papel hegemónico (con el contrapeso de Francia), y en que la misma Francia católica está erosionada por el galicanismo, el jansenismo y el regalismo, poco afectos a Roma, hay que advertir que, si bien su prestigio ante el mundo vino a menos, su autoridad espiritual no cesó de crecer en la conciencia de todos, aun de los no-católicos, porque se presentó más pura, más desinteresada y exenta de gangas humanas; y porque los mismos papas, menos enredados que antes en negocios temporales, pudieron atender más a los problemas religiosos.

Ese absolutismo creciente—si así lo queremos llamar—no es en todo imitación o contagio del de los príncipes seculares, aunque entre uno y otro se observa, evidentemente, cierto sincronismo; su empujón más decisivo le viene del concilio de Trento, que dejó en herencia al papado una legislación y una disciplina eclesiástica bastante bien perfilada, que debía perfeccionarse con el correr de los años y que ningún papa debía olvidar ni descuidar; su aplicación práctica daría por resultado lo que llamamos «centralismo absolutista». Poderes y obligaciones de los obispos, de los cabildos, de los párrocos; celebración de sínodos diocesanos y provinciales; formación educativa y pastoral del clero; predicación, catequesis, liturgia; todo esto y mucho más lo precisó Trento, y encomendó al romano pontífice su fiel ejecución.

Apenas terminada aquella ecuménica asamblea, Pío IV aprobó todos los decretos conciliares, reservando a la Santa Sede el derecho de interpretación, anotación y explicación de los mismos. Y como llegasen a Roma infinitas preguntas y consultas acerca de su aplicación concreta en variadísimos casos, pensó que era preciso constituir una comisión cardenalicia permanente encargada de resolver las dudas y velar por la ejecución de los decretos conciliares. Así se originó la *S. Congregatio Concilii* (2 de agosto de 1564), que significó un gran paso en la centralización eclesiástica: «relaciones organizadas con regularidad y, por así decirlo, burocráticamente con todas las diócesis, control metódico y permanente del gobierno de cada prelado, necesidad de recurrir casi diariamente a la curia para una autorización, una dispensa, un consejo: he ahí lo que se podría llamar el régimen de la centralización administrativa»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> V. MARTIN, *Les cardinaux et la curie, tribunaux et offices* (París 1930) 7.

Otro paso adelante en este camino centralizador fue la creación de un organismo pontificio, romano, que unificase la dirección de todas las misiones católicas. Fue obra de Gregorio XV, quien por la constitución *Inscrutabili divinae Providentiae* (22 de junio de 1622) instituyó la Congregación de Propaganda Fide, encomendándole el cuidado de la predicación del Evangelio en todas las tierras de misión y en todas aquellas en donde la organización eclesiástica sólo existía en forma embrionaria. Trece cardenales con algunos oficiales debían ayudar al romano pontífice a «propagar la fe en todo el mundo y resolver los problemas que se planteasen»<sup>2</sup>.

**2. Las Congregaciones romanas.**—Instrumentos eficacísimos del gobierno pontificio fueron las Congregaciones cardenalicias, que desde mediados del siglo xvi se fueron fundando en la capital del orbe católico y que en su actuación y en su significado eran y son algo así como los departamentos ministeriales de que se valen los jefes de Estado para el gobierno de la nación. Todos los príncipes de aquella época se afanaron por tener una corte bien organizada, cuyos ministros y funcionarios operasen a sus órdenes, con regularidad y precisión como las ruedas de una máquina. Lo que comúnmente llamamos «curia romana» no es otra cosa que la corte del papa. En el siglo xiv, la curia papal avionesa se había adelantado a las demás en el camino de la organización. Pudo servir a muchas cortes de modelo. No sucedió lo mismo en el Cuatrocientos y primera mitad del Quinientos, época en que las cortes renacentistas se modernizaron a medida que crecía el absolutismo de los reyes, mientras la de Roma se quedaba atrás.

Sólo en 1542 Pablo III crea el «Ministerio de la Ortodoxia», si es lícito darle este apelativo, o sea, *el Santo Oficio de la Inquisición*, de carácter universal y permanente; siguieron la *Congregación del Concilio*, bajo Pío IV, en 1564; la *del Indice*, en 1571, bajo San Pío V, y la *de los Obispos*, que también se ocupaba de los monjes y frailes, y que debió de nacer antes de 1572. El 17 de mayo de 1586, el enérgico y activo franciscano que se llamó Sixto V creó la Congregación de Religiosos. Por fin, ese mismo pontífice, empeñado en reestruc-

<sup>2</sup> La const. apost. *Inscrutabili divinae Providentiae*, en *Bullarium Romanum* (ed. Taurin.) XII 690-93. Las actas de la Congregación, en *Bullarium pontificium S. Congr. de Propaganda Fide* (Roma 1904), 2 vols. Por entonces quedaban excluidos de su jurisdicción los dominios españoles y portugueses, cuyas misiones y misioneros dependían del Patronato Real. Cf. L. PASTOR, vol.13 p.100-105; F. J. MONTALBÁN, *Manual de historia de las misiones* c.9.

turar sistemáticamente su curia, puso en práctica su grandioso plan organizativo, promulgando la importantísima bula *Immensa aeterni Dei* (22 de enero de 1588), por la que creaba los organismos de la gran máquina curial que en adelante ayudarán a los papas en la sobrehumana tarea de la gobernación y administración de la Iglesia. Son 15 Congregaciones cardenalicias, que en la bula se describen por este orden:

1. *Santa Inquisición*, para defensa de la fe y extirpación de la herejía, dejando intacto el *Santo Oficio* de España.

2. Congregación *pro signatura gratiae*, encargada de recibir, examinar y someter a la *firma* del papa las peticiones de gracias y favores.

3. Congregación, que luego se llamó *Consistorial*, para la erección de obispados, iglesias metropolitanas, división de diócesis, etc., y preparación de los consistorios.

4. *Provisión de abastos* y vituallas en la Urbe y en todo el Estado pontificio.

5. *Congregación de Ritos*, para todo cuanto se refiere a la liturgia, las ceremonias, enmienda de los libros litúrgicos, etc.

6. La sexta podría llamarse *Ministerio de Marina*, pues tenía a su cargo el construir barcos, equipar y sostener la flota.

7. *Congregación del Índice*, ocupada en la tarea de trazar el catálogo de los libros prohibidos, señalando los más dañinos y expurgando o enmendando otros.

8. *Congregación del Concilio*, comisionada para la aplicación y auténtica interpretación del concilio Tridentino.

9. Para aliviar los *impuestos y tributos*, peajes y otros gravámenes en determinados casos.

10. *Congregación para la Universidad* de los estudios romanos, con facultad de llamar a eximios maestros de teología, filosofía y derecho, dar títulos de doctorado, promover colegios, como el Griego, el Maronita, etc.

11. *Congregación para las consultas de los regulares*, autorizada para dirimir los litigios con los obispos, vigilar la observancia monástica y resolver otras cuestiones dudosas.

12. *Para las consultas de los obispos*.

13. *Obras públicas o cuidado de las calles*, puentes, acueductos y otros ornamentos útiles para los ciudadanos y los peregrinos.

14. *Tipografía Vaticana*, a cuyo cargo corría la cuidadosa edición de la Biblia en latín, griego y hebraico, de los concilios, de las decretales, de los Santos Padres y otros doctores.

15. La última Congregación fue creada para atender a

las consultas de los fieles, súbditos del Estado pontificio, y escuchar sus quejas en cuestión de multas, cárceles, conflictos con el fisco, etc.<sup>3</sup>

En estas 15 Congregaciones, que desde 1622, fecha de la *Congregación para la propagación de la fe*, llegaron a 16, gravitaba el peso mayor de la gobernación de la Iglesia. Seis tenían carácter puramente civil, propio de cualquier Estado; las demás eran de tipo religioso. Todas actuaban con autoridad del papa y recibían en cada caso su aprobación. Tal fue la máquina de gobierno eclesiástico centralizador que estuvo vigente en toda la época que vamos a estudiar, y que no sufrió inmutación considerable hasta la constitución *Sapienti consilio*, de Pío X, en 1908<sup>4</sup>.

¿Pretendió el autócrata Sixto V dar un golpe de gracia al colegio cardenalicio, que en los siglos precedentes había jugado un papel decisivo, con aspiraciones a decidir por su cuenta la suerte del pontificado, constriñendo moralmente la voluntad e independencia de los que ceñían la tiara? Consciente o inconscientemente, de hecho lo realizó, porque en adelante los cardenales obran muy poco colegialmente, y, divididos en congregaciones, trabajan mucho más, pero manejados siempre por el pontífice. Y no es el consistorio, como en siglos pretéritos, el consejo permanente del papa. Los cardenales participan en el gobierno de la Iglesia universal en la medida en que colaboran en los dicasterios romanos que el papa asigna a cada cual.

**3. El cardenal secretario de Estado.**—Todos los soberanos de la época, por más absolutistas que fuesen, tenían a su lado un «valido», un «favorito», que era su hombre de confianza, su consejero universal, su brazo derecho, su ministro omnipotente. Algo semejante se observa en el gobierno de los papas, los cuales confiaban las relaciones diplomáticas, los asuntos internacionales y casi todos los negocios de importancia al *cardenal secretario de Estado*.

No es un oficio o cargo nacido entonces por generación espontánea. Su evolución arranca desde muy antiguo, desde que el romano pontífice tuvo necesidad de secretarios. Existía, quizá desde antes de Aviñón, la cámara secreta, o despacho particular del papa, que Martín V (1417-31) organizó con objeto de atender a la correspondencia diplomática. Los funcionarios

<sup>3</sup> *Bullarium Romanum* VIII 985-99.

<sup>4</sup> Régimen actual de las Congregaciones, con breves indicaciones históricas, en V. MARTIN, *Les Congrégations romaines* (París 1930); N. DEL RÈ, *La curia romana. Lineamenti storico-giuridici* (Roma 1952).



de esa oficina decíanse «secretarios del papa» y actuaban burocráticamente a las órdenes del camarlengo. Allí trabajaron insignes humanistas como Eneas Silvio Piccolomini, L. Bruni, Flavio Biondo, Poggio Bracciolini, M. Veggio, F. Filelfo, L. Valla, P. Bembo, J. Sadoletto.

Al lado y por encima de estos secretarios del papa, Inocencio VIII, por una bula del 31 de diciembre de 1487, precisó las funciones de un *secretarius domesticus*, que debía estar día y noche en el palacio vaticano, atento a la llamada del pontífice, y servía de intermediario entre el papa y los otros secretarios apostólicos. Cuando León X, el hijo de Lorenzo el Magnífico, fomentó las relaciones diplomáticas, dando consistencia a la naciente institución de las nunciaturas permanentes<sup>5</sup>, comprendió que el *secretarius domesticus*, con el acicalado latín clásico de sus *brevia ad principes*, no era el más a propósito para las nuevas actividades; y, sin suprimir su oficio, hizo del cardenal Bibbiena «il secretario del papa», o secretario mayor, que en lengua italiana se comunicaba asiduamente con los nuncios, transmitiéndoles la voluntad y las intenciones de la Santa Sede. Bibbiena, *alter ego* del papa Médici, se nos presenta como un primer esbozo de lo que será el secretario de Estado.

Si tardó en desenvolverse, fue porque otros altos dignatarios habían empezado a funcionar en la curia romana. Me refiero a los nepotes del papa, que tanta influencia alcanzaron bajo Sixto IV y Alejandro VI. Al citado Bibbiena le sucedieron, bajo el mismo León X, algunos nepotes o parientes del pontífice, principalmente su primo el cardenal Julio de Médici, futuro Clemente VII. El nepotismo triunfó plenamente bajo Pablo III. Con las excepciones de Pío V y Gregorio XIII, abiertamente antinepotistas, puede aseverarse, con Víctor Martin, que, «a partir de 1534 hasta 1676, el cardenal-nepote tiene en su mano todos los hilos de la diplomacia romana. Si no nombra a los nuncios, por lo menos los escoge y los hace retirar cuando dejan de agradarle. El les transmite, interpretándolas, las voluntades del papa; él los dirige, es su jefe, su *patrono*. Tal es el título que le dan los despachos: *Illustrissimo e reverendissimo signore mio padrone colendissimo*. Pero, además, él manda como señor en el sacro palacio, en Roma y en todos los Estados pontificios; él dispone de los cargos, de los honores, del dinero. El es el primer ministro del papa, su interme-

<sup>5</sup> León X ha sido llamado «el primer fundador de la diplomacia moderna de la Santa Sede» (H. BIAUDET, *Les nonciatures apostoliques permanentes jusqu'en 1648* [Helsinki 1910] 19).

diario nato con los otros departamentos de la administración pontificia. La institución de las Congregaciones, y en primer lugar la del Santo Oficio, de que dependen las materias dogmáticas desde Pablo III, le deja en entera libertad para consagrarse especialmente a la política. Sin embargo, también lo demás pasa por sus manos gracias al servicio de posta, por él organizado y del cual dispone: sus correos parten en días fijos llevando los pliegos destinados a las diversas nunciaturas <sup>6</sup>.

Ante el creciente poderío y autoridad del cardenal-nepote, queda por más de un siglo ofuscada la persona del *secretarius domesticus*, que se reduce a simple auxiliar del nepote, hasta que Sixto V lo hace desaparecer en 1586, pasando sus oficios, ocasionalmente, a cualquier miembro del colegio de secretarios apostólicos.

Mas no tardará en resucitar con sus antiguas y aún mayores prerrogativas, porque se sintió la necesidad de que un cardenal experimentado y no un advenedizo nepote se encargara de la correspondencia con los nuncios de cada nación y de los múltiples negocios políticos y diplomáticos, más difíciles cada día. Es en el pontificado de Pablo V (1605-21) cuando vemos que se habla por primera vez del *secretario de Estado*, el cual, entre otras cosas, suele ser mentor de los jóvenes nepotes.

El nepotismo no se da por vencido, y rebrota escandalosamente con el papa Barberini (1623-44). Inocencio X (1644-55) tiene la suerte de encontrar en el cardenal Fabio Chigi (futuro Alejandro VII) un excelente diplomático y buen ejemplar de secretario de Estado. Todavía siguen significando algo los cardenales-nepotes; pero en el pontificado del anciano Clemente X (1670-76) se desata contra ellos una tempestad de quejas y protestas tanto en el pueblo como en el colegio cardenalicio, que les hacen perder todo su prestigio. Fue Inocencio XII quien con su bula *Romanum decet Pontificem* (22 de junio de 1692) infligió el golpe de muerte al nepotismo, condenándolo oficialmente y prohibiendo el acaparamiento de dignidades eclesiásticas a los parientes de los papas <sup>7</sup>. Catorce años antes, el austerísimo Inocencio XI había suprimido para siempre el colegio de secretarios apostólicos y había dado a la Secretaría de Estado su forma moderna: órgano central de la corte pontificia, dirigido siempre por un cardenal, por cuyo medio la Santa Sede trata todas las cuestiones de política eclesiástica <sup>8</sup>.

<sup>6</sup> *Les cardinaux et la curie* 153.

<sup>7</sup> *Bullarium Rom.* XX 441-46.

<sup>8</sup> P. RICHARD, *Origines et développement de la Secrétairerie d'État Apostolique*: Rev. Hist. Eccl. 11 (1910) 56-72, 505-29, 728-54.

El papel preponderante del cardenal secretario de Estado, que, además de consejero del papa, era ministro de relaciones exteriores y jefe del Gabinete, se afianzó en el gobierno de la Iglesia de día en día y no cambió sustancialmente en las posteriores reestructuraciones de la curia romana.

4. **Los nuncios y los obispos.**—Todos los organismos hasta ahora descritos, lo mismo que los demás dicasterios, tribunales y oficios de la curia, lejos de quitar fuerza a la suprema autoridad del romano pontífice, se la acrecentaban y robustecían, porque todos eran hilos de un inmenso telar movido por la mano del que tenía la potestad soberana.

Queda dicho en la «Introducción» que, después de Westfalia, el prestigio internacional de la Santa Sede pierde no poco de su anterior influencia. Los nuevos Estados no consultan al papa ni prestan mucha atención a sus consejos. Mas no se crea que Roma se desinteresa de los graves problemas europeos, sobre todo cuando éstos se rozan con la religión. Lo veremos claramente en los capítulos siguientes.

La diplomacia pontificia no deja de moverse, siguiendo las directivas y la organización heredadas de la Contrarreforma. La actividad de las nunciaturas es un filón histórico de infinita riqueza, que ha empezado a estudiarse y cuya metódica explotación es preciso llevar adelante. Los nuncios contribuyen a la mayor centralización del gobierno de la Iglesia universal, al mismo tiempo que negocian con los reyes diplomáticamente.

Desde la antigüedad, antes de que existiera la diplomacia como institución, solían los papas enviar a los príncipes *legados apostólicos*, con objeto de resolver un asunto concreto. En el siglo XIII aparecen los *colectores*, agentes de la Cámara Apostólica, que recorren provincias y reinos con finalidad económica, y que en los días del Renacimiento se convertirán en representantes diplomáticos del papa ante los reyes<sup>9</sup>. Es el tiempo en que la diplomacia europea está naciendo en Venecia.

«Los grandes descubrimientos marítimos y los acontecimientos políticos que caracterizaron la segunda mitad del siglo xv—la constitución de los grandes Estados, el avance amenazador de los otomanos en Oriente y las grandes guerras de Occidente—habían dado a las relaciones políticas entre Estado y Estado un impulso completamente nuevo, con una frecuencia y una intensidad desconocidas hasta entonces. En el campo

<sup>9</sup> J. FERNÁNDEZ ALONSO, *Los enviados pontificios y la Colectoría en España de 1466 a 1475*: Anthol. Ann. 2 (1954) 51-122.

de la representación diplomática, este acrecentamiento de la actividad en las relaciones internacionales provocó una evolución que debía llegar a la organización de la actual diplomacia europea. En presencia de la enorme y creciente multiplicidad de los negocios, de las dificultades y lentitud de las comunicaciones y del coste de las embajadas frecuentes, fue necesario renunciar al antiguo método de enviar para cada negociación una embajada distinta»<sup>10</sup>.

Así se originaron—parece que en Venecia poco antes de 1445—las primeras embajadas permanentes, que se convertirán en instituciones oficiales. No tardan en seguir su ejemplo los papas; más que como príncipes italianos, como cabezas de la Iglesia universal. La primera Nunciatura permanente fue la de España, cuando Alejandro VI en 1492 envió como embajador suyo—«orator noster»—a Francisco des Prats<sup>11</sup>. Este paso decisivo venía preparándose por medio de otros colectores, legados y nuncios, alguno con larga permanencia—aunque discontinua—en Castilla, como Antonio Jacobo de Venerio, quien, enviado por Pío II en 1460 y 1462 y por Pablo II en 1467, dio en 1469 su aprobación al matrimonio de Isabel y de Fernando<sup>12</sup>.

La segunda Nunciatura permanente la hallamos en Venecia, en 1500. La institución de las nunciaturas con carácter estable alcanzó su desenvolvimiento definitivo, sus formas precisas y su perfecta organización con Gregorio XIII, a cuya muerte funcionaban las de España, Portugal, Francia, Países Bajos, Colonia, imperio alemán, Suiza, Polonia, Saboya, Génova, Venecia, Florencia y Nápoles.

En nombre del romano pontífice actuaban y negociaban, sirviendo de intermediarios entre la potestad civil y la eclesiástica, nuncios sagaces, que trataban de conocer el carácter y las circunstancias de la nación en que residían y de informar a Roma para recibir órdenes adecuadas. A falta de historias más particulares, en la *Historia de los papas* de L. Pastor se encontrarán datos copiosos para seguir la actividad diplomática de la Santa Sede en esta época<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> BIAUDET, *Les nonciatures* 1-2.

<sup>11</sup> J. FERNÁNDEZ, *Don Francisco des Prats, primer nuncio permanente en España (1492-1503)*: Anth. Ann. 1 (1953) 67-154.

<sup>12</sup> Si tenía o no facultades para tal aprobación, véase T. DE AZCONA, *Isabel la Católica. Estudio crítico* (Madrid 1964) 156-60.

<sup>13</sup> Lástima que para los últimos siglos carezcamos de obras históricas tan serias como la de E. HINOJOSA, *Los despachos de la diplomacia pontificia en España* (Madrid 1896), cuyo vol.1, único publicado, abarca de 1450 a 1605. La lista de los nuncios en todas las naciones, con datos

Gracias a la acción de los nuncios, se pudo llegar muchas veces al arreglo de conflictos y roces entre la potestad civil y la eclesiástica. Debido en buena parte a ellos, vemos que en el siglo XVIII se firman concordatos, o por lo menos acuerdos parciales, con España (1717, 1737, 1753), con el rey de Cerdeña (1727, 1741, 1750), con Polonia (1737), con Portugal (1737, 1745, 1778), con Nápoles (1741), con la emperatriz María Teresa (1757), con José II de Austria (1784).

Alguna vez ha sido acusado el regalismo de los monarcas de haber obstaculizado la celebración de concilios provinciales y sínodos diocesanos, poniendo de esta manera trabas a la Iglesia. La acusación no es del todo exacta y hay que matizarla según las circunstancias en las diversas naciones. Por lo que toca a España, podemos constatar que en el siglo XVIII se celebraron nueve concilios provinciales en Tarragona y otros tantos o más concilios o sínodos diocesanos en varias ciudades de la Península, como Barbastro (1700), Huesca (1716 y 1746), Jaca (1739), Uclés (1741), Santiago (1744), Urgel (1747), Vich (1748), Tuy (1757), etc. El rey Felipe V los quiso fomentar a fin de que se removiesen ciertos abusos, conforme al concilio de Trento; pero fue el cardenal Belluga, obispo de Cartagena, quien manifestó al rey «que el medio más expedito de conseguir la reforma era acudir a la Santa Sede, para que ésta hiciese la reforma en el modo que pareciese conveniente, y al tenor del concilio de Trento y de lo que se solicitara por el rey»<sup>14</sup>.

Belluga empujó a Felipe V por la vía del concordato. Más adelante, los ministros regalistas de Carlos III con sus tiránicas pretensiones, exigiendo que los concilios se sometiesen en todo a la aprobación del Consejo Real, paralizaron el celo de los obispos.

escuetos y cuadros sinópticos, en L. KARTTHUNEN, *Les nonciatures apostoliques permanentes de 1650 à 1800* (Ginebra 1912). Los nuncios de 1500 a 1650, en BIAUDET, 93-293.

<sup>14</sup> V. DE LA FUENTE, *Historia eclesiástica de España* (Madrid 1875) VI 33. La real cédula del 30 de marzo de 1721 dice así: «Reconociendo la gran necesidad que hay en mis reinos de que se celebren los concilios provinciales y sinodales, tan encomendados por los sagrados cánones, por lo que de ellos depende la reforma de la disciplina cristiana y eclesiástica..., he resuelto deciros... cuán de mi real agrado y servicio sea el que, según las disposiciones del santo concilio [*de Trento*], celebre sus concilios provinciales a los tiempos que el derecho dispone para la provincia toda, y los sinodales del mismo modo, procediéndose en la formación de dichos concilios conforme a las disposiciones de los sagrados cánones y del santo concilio de Trento, sin dar oídos a prácticas ni costumbre contrarias» (DE LA FUENTE, *Historia ecles.* VI apénd.1).

## 5. Nombramientos de obispos y elección de papas.

Con mayor inexactitud aún se ha llegado a dar como cosa indubitable que la libertad de la Santa Sede se veía coartada en la elección de los obispos, lo cual no es cierto, pues no consta que el romano pontífice protestara contra el régimen concordatario. Es verdad que el rey en primera instancia nombraba a los titulares de cada diócesis, pero la última y definitiva aprobación tenía que darla el papa, al cual competía siempre la facultad de destituirlos en caso de indignidad. El derecho real de presentación no se lo arrogaban arbitrariamente los reyes, sino que era una antigua benévola concesión con que la Sede Apostólica había querido recompensar los inapreciables servicios de los reyes en la fundación y mantenimiento de las diócesis. Con ello limitaron ciertamente el uso de sus propios derechos, pero lo hicieron libremente. Y el historiador se pregunta: los obispos nombrados por los reyes, ¿fueron, acaso, menos dignos que los nombrados por los papas?

Donde el absolutismo quiso influir, inventando un derecho o privilegio que no le pertenecía, fue en la elección de los pontífices. Es obvio que los reyes no se desinteresasen de lo que acaecía dentro del conclave, del cual había de salir un papa favorable o contrario a sus intereses políticos. Intentaron, pues, por medio de sus embajadores en Roma, y más directamente por los cardenales de su nación, hacer presión sobre el colegio cardenalicio, reunido en conclave, para que resultase elegido alguno de sus preferidos. Cuando no tenían fuerza para imponer un candidato suyo, cuidaron, por lo menos, de eliminar al que les podía ser contrario y hostil.

Intrigas, promesas, cambalaches, negociaciones, las hallamos frecuentemente en el siglo XVI antes de los conclaves y en el curso de los mismos, pero hasta el siglo XVII no se habla de un «derecho» de las tres grandes potencias católicas (Francia, España, Austria o Casa de Habsburgo) al veto de una determinada candidatura (*ius exclusivae*). Los papas que más cuidadosamente habían elaborado el código electoral, como Pío IV, Gregorio XV, Urbano VIII, Clemente XII, no tuvieron sino repulsas contra ese pretendido derecho de exclusiva. Pero la costumbre hizo ley, y no faltaron moralistas que la justificaron alegando que un papa enemigo de una gran nación católica sería una fatalidad para la Iglesia <sup>15</sup>.

<sup>15</sup> El más autorizado teólogo y moralista que intentó demostrar «*che le Corone hanno jus d'escludere i cardinali dal Ponteficato*» fue el cardenal jesuita Juan de Lugo († 1660), venerado en Roma como un oráculo. A él se le atribuye un tratadito en italiano demostrando que era

España interpuso su veto en 1644 contra la posible elección del francófilo cardenal G. Sacchetti, saliendo elegido el cardenal Pamfili (Inocencio X), contra el cual envió su veto Mazzarino, aunque demasiado tarde. De nuevo Francia usó de su falso derecho en 1669, 1730 y 1758, y repetidas veces en el siglo XIX. El Rey Católico, en 1669, 1730, 1829 y 1830. Pero quien más abusó fue el emperador de Austria en 1721, 1799 y en casi todos los conclaves decimonónicos, culminando en el famosísimo veto al egregio cardenal Rampolla en 1903. Felizmente el elegido fue San Pío X, que lanzó en seguida su constitución *Commissum nobis* (20 de enero de 1904), condenando, de una vez para siempre, cualquier intromisión del poder civil en la elección papal.

La manera de interponer el veto o derecho de exclusiva era la siguiente.

Reunidos en conclave todos los cardenales, uno de ellos, el más conspicuo de su nación, declaraba pública y oficialmente, en nombre de su rey, que el cardenal N. allí presente no le era persona grata, y, por tanto, lo excluía de la elección. Había cardenales que protestaban contra la injusta intromisión; otros, en cambio, o porque no querían indisponerse con aquel monarca o porque razonablemente suponían que un papa enemigo de aquella nación católica perturbaría la paz de la cristiandad, aceptaban el veto y negaban el voto.

Desde principios del siglo XVIII parecía un derecho adquirido de las tres Coronas—Francia, Austria y España—, aunque, a decir verdad, no tenía base jurídica alguna. Decían los juristas que cada una de esas tres potencias podía poner el veto *una sola vez* en cada conclave y contra *un solo* sujeto. El cardenal autorizado por su rey para hacerlo debía manifestarlo oficialmente a los demás cardenales antes de que el excluido alcanzase una mayoría de dos tercios. Concediendo el *ius exclusivae* al monarca, de ningún modo se le concedía el derecho de deponer del pontificado al que hubiera sido legítimamente elegido <sup>16</sup>.

Peligro de cisma no lo hubo jamás.

lícito a ciertos príncipes poner el veto y que esto no era atentar contra la libertad de la elección pontificia. Lo publica en su documentado estudio A. EISLER, *Das Veto der katholischen Staaten* 308-11.

<sup>16</sup> A. GIOBBIO, *Austria, Francia e Spagna e l'esclusiva del conclave* (Roma 1903).

## II. LOS PAPAS DE 1648 A 1700

Al hablar de los papas en este capítulo, está muy lejos de nuestro ánimo hacer la historia de los respectivos pontificados ni siquiera en resumen. Nos ceñiremos a trazar el perfil de cada pontífice con sus rasgos más característicos en una serie de medallones biográficos, dejando el desarrollo y explicación de los mayores problemas eclesiásticos e internacionales para ulteriores capítulos separados.

### 1. **Inocencio X (1644-55). El papa de Westfalia.**—

Hemos indicado en la «Introducción» los perniciosos efectos que para la concordia internacional, y particularmente para la Iglesia católica, se siguieron de la paz de Westfalia<sup>17</sup>.

En Roma pontificaba entonces Inocencio X (Juan Bautista Pamphili o Pamfili), sucesor de Urbano VIII († 1644) y de índole, formación y tendencias políticas muy distintas, por no decir contrarias, a las del papa Barberini. Antes de subir al trono se había distinguido como abogado consistorial, auditor de la Rota, nuncio en Nápoles y en Madrid, buen jurista y hábil político. Largo fue el conclave, y, si alcanzó la tiara, se debió a la reacción general contra los Barberinis y al veto que el rey de España interpuso contra el cardenal G. Sacchetti. El veto de Mazzarino contra Pamfili llegó demasiado tarde para que fuese eficaz. Durante el largo conclave (9 de agosto-14 de septiembre de 1644), turbas de criminales sembraban el desorden en las calles de la ciudad con asesinatos y alborotos, que el nuevo papa se apresuró a reprimir con energía.

La población romana acogió con gozo a aquel anciano de setenta años cumplidos, de elevada estatura, carnes enjutas, color cetrino y escasa barba, de carácter propenso a la suspicacia, reservado, de pocas palabras, pero bondadoso, caritativo, paciente escuchador de sus colocutores, tenaz y metódico en el trabajo, sinceramente piadoso, excesivamente ahorrador, muy amante de la justicia y de la paz. En su blasón figuraba una paloma con el ramo de olivo. En el estupendo retrato que le hizo Velázquez aparece sentado en sillón de terciopelo rojo, con roquete blanquísimo hasta las rodillas y muceta de grana, envuelto en un maravilloso juego de luces blancas, grises, violetas, carmesíes; la mirada, inquisitiva; la expresión de los

<sup>17</sup> Bibliografía esencial en «Introd. al Antiguo Régimen» n.10. Añadir G. H. BOUGEANT, *Histoire du traité de Westphalie* (París 1744), 6 vols.



labios, entre desconfiada y socarrona. Retrato fuertemente realista y veraz, que se idealiza suavemente en la estatua de A. Algardi y en el busto de L. Bernini.

Había triunfado en su carrera a la sombra del cardenal F. Barberini, lo cual no impidió que a la muerte de Urbano VIII procediese muy severamente contra los nepotes de este papa, mal vistos en Roma por sus arrogancias y por el poco escrupuloso acaparamiento de cargos y riquezas. Los bienes del cardenal Antonio Barberini, fugitivo en Francia, fueron secuestrados. Mazzarino, que había visto con malos ojos la elevación de Inocencio X, asumió la defensa de los perseguidos, llegando a amenazar al romano pontífice con la guerra. El papa se vio forzado a condescender y perdonar, y hasta nombró cardenal a un hermano de Mazzarino.

El 24 de octubre de 1648 se firmó el doble tratado de Münster y Osnabrück (Westfalia) de que hemos hablado. Era una vejación y atropello internacional, efecto de la prepotencia y de la arbitrariedad injusta, en perjuicio de los Habsburgos católicos y de la Iglesia.

Inocencio X aprobó, por lo pronto, la protesta que en Münster había levantado con dignas expresiones su nuncio, Fabio Chigi, y poco después el mismo papa expidió el breve *Zelo domus Dei*<sup>18</sup>, que resumimos aquí brevemente:

Con íntimo dolor hemos sabido que se han pactado, en Osnabrück y en Münster de Westfalia, artículos gravísimamente lesivos de la religión católica, del culto divino, de la Sede Apostólica romana, de todo el orden eclesiástico, de sus derechos, jurisdicciones, libertades, privilegios, etc. Muchos dominios de la Iglesia, invadidos un tiempo por los herejes, pasan ahora a ser propiedad de ellos perpetuamente; se les promete a los secuaces de la Confesión augustana el libre ejercicio de su herejía y se les promete lugar y facilidad de construir sus templos; se les conceden otros muchos privilegios de carácter eclesiástico; a sus príncipes se les otorgan en feudo perpetuo muchos arzobispados, obispados, monasterios, prepositurías, bailías, encomiendas, canonicatos y otros beneficios, secularizándolos. No se atienden los derechos canónicos y civiles, ni los decretos conciliares, ni los juramentos concordados con la Santa Sede, contrarios a ese tratado de paz. El número de siete electores del imperio, señalado antiguamente por autoridad

<sup>18</sup> El breve lleva la fecha 20 de noviembre de 1648, mas no fue publicado hasta el 20 de agosto de 1650 a fin de no agravar la triste situación de Alemania (*Bull. Rom.* XV 60-606).

apostólica, ahora, sin nuestro beneplácito, es elevado a ocho, concediéndose el octavo a Carlos Ludovico, conde palatino del Rhin, príncipe hereje. Y aunque nuestro nuncio extraordinario, Fabio Chigi, ha protestado públicamente en nuestro nombre, declarando inicuos y nulos e inválidos esos artículos, todavía, para salvaguardar más eficazmente nuestros derechos, *motu proprio*, a ciencia cierta y con madura deliberación *declaramos jurídicamente nulos, irritos, inválidos, inicuos, injustos, condenados, reprobados, vanos y privados de toda fuerza y efecto dichos artículos* y todo cuanto en ese documento perjudica y daña a la religión católica, al culto divino, a la salud de las almas, a la Sede Apostólica romana e iglesias particulares, al orden eclesiástico, a sus personas, bienes, posesiones, derechos y prerrogativas <sup>19</sup>.

El grito del romano pontífice fue la voz del que clama en el desierto. Su apelación a la justicia no tuvo resonancia en aquel mundo occidental, que de la antigua Europa sólo tenía la denominación geográfica.

**2. Política neutral.**—Su antecesor, Urbano VIII, repetía que él no era enemigo de los Habsburgos, aunque sus acciones y sus mismos silencios redundaban siempre en favor de Francia y en desventaja de la casa de Austria. También Inocencio X se declaraba neutral, y más de una vez demostró en intervenciones públicas su verdadera neutralidad entre Francia y España. Con todo, es indudable que su mayor simpatía iba hacia esta última.

Cuando un pescador analfabeto de Amalfi llamado Masaniello suscitó en Nápoles un motín popular en julio de 1647 contra las gabelas que imponía el virrey R. Ponce de León, aquel alocado mozalbete, tras haberse adueñado de la administración de la ciudad, fue asesinado por sus propios seguidores, y algunos de éstos ofrecieron al papa el dominio directo del reino de Nápoles. Inocencio X, lejos de aprovechar en su favor aquellas circunstancias, hizo de mediador entre los sublevados y el virrey, y, aunque desaprobando las severas represiones de España, que mandó una flota al mando del segundo Juan de Austria, declaró que prefería el dominio de los españoles al de los franceses, los cuales ya habían puesto sus ojos ambiciosos en Nápoles.

<sup>19</sup> «Datum Romae... sub annulo Piscatoris die XX novembris MDCLVIII». Así en todos los bularios que he consultado. No sé por qué todos los historiadores, desde Hergenroether y Pastor hasta los últimos, ponen la data el 26 de noviembre.

En la península Ibérica, Felipe IV pasaba días difíciles desde que los portugueses en 1640 se alzaron reclamando la independencia con la ayuda de Richelieu. Proclamaron rey al duque de Braganza, Juan IV, y vencieron a los españoles en Montijo (1644), mas no supieron tratar con el papa. Este se negó a ratificar al nuevo monarca el derecho de presentar los candidatos a las sedes episcopales, lo cual hubiera sido reconocer oficialmente la independencia nacional. Así estuvieron las cosas hasta que España, vencida por Francia, firmó el tratado de Lisboa en 1668, reinando Clemente IX, bajo cuyo pontificado se regularizaron todos los asuntos políticos y eclesiásticos de Portugal.

La diplomacia de Inocencio X observó una política de perfecta neutralidad en la guerra—prolongación de los Treinta Años—que sostenían España y Francia, y aun se puede decir que simpatizaba más con España, tal vez a causa de las arbitrariedades despóticas de Mazzarino en los negocios eclesiásticos.

Desempeñaba aquellos años la Secretaría de Estado, desde 1651, el hábil diplomático cardenal Fabio Chigi, porque en toda su parentela no encontró el papa una persona de talento capaz de ayudarle en el gobierno de la Iglesia: ni Camilo Pamfili ni Camilo Astalli. Parece mentira que, habiendo visto por sí mismo y deplorado los desórdenes y abusos a que se dejaron arrastrar los nepotes de Urbano VIII, cayera el papa Pamfili en el vicio del nepotismo. Más que el favoritismo para con sus nepotes, le perjudicó en la opinión popular el haberse dejado dominar por una mujer tan ávida de poderío como de dinero. Doña Olimpia Maidalchini, viuda de un hermano del papa, llegó a ser una especie de «papisa» en el mundo de las influencias, de los favores, de los empleos vaticanos. Con ella tenían que contar los cardenales, embajadores, prelados y cuantos desearan alcanzar de Inocencio X una respuesta favorable. El indeciso papa, a sus ochenta años, no supo tomar una decisión enérgica para alejar de sí a aquella mujer dominadora, intrigante y de codicia insaciable. Hasta en los años de mayor carestía para el Estado pontificio como 1647 y 48, D.<sup>a</sup> Olimpia procuró amontonar riquezas sin escrúpulo.

**3. Actividades eclesiásticas.**—Inocencio X subió a la cátedra de San Pedro con la noble ambición de seguir la línea reformadora, reconstructora y evangelizadora de los grandes pontífices contrarreformistas. Si no lo consiguió plenamente fue por el torbellino bélico, preñado de infortunios, que se abatía entonces sobre Europa y porque el mismo papa, aunque

de buena voluntad, carecía de cualidades geniales y de carácter decidido y emprendedor.

Miró complacido en Alemania la vuelta al catolicismo de muchos personajes ilustres, condes, landgraves, sabios y un poeta místico, barroco y epigramático como Angelus Silesius; con objeto de renovar la formación del clero alemán, promovió cuanto pudo los seminarios y colegios de los jesuitas. En Francia favoreció a San Juan Eudes, fundador de los eudistas, y al gran apóstol de la caridad San Vicente de Paúl; allí, lo mismo que en Italia, reformó no pocas congregaciones religiosas y aprobó otras nuevas.

Las misiones entre los infieles recibieron notable incremento. Reforzó los poderes y facultades de la Congregación de Propaganda Fide. Bajo su dirección se instaló en Ravena el colegio pontificio maronita. Prestó su fervoroso apoyo al gran misionero del Tonkín, Cochinchina y Persia, Alejandro Rhodes. Llenóse de alegría al saber que los jesuitas habían bautizado a la destronada emperatriz china y a su hijo con los nombres de Elena y Constantino y que en Africa los dominicos habían logrado la conversión del «emperador de Monomotapa». Más positivos fueron los progresos de las misiones americanas, conducidas por jesuitas, franciscanos, agustinos, dominicos y capuchinos. Al papa Inocencio se debe la elevación al rango de universidad del gran colegio que los hijos de Santo Domingo regentaban en Manila.

El jubileo de 1650 se celebró en Roma con excesiva pompa barroca, propia de los tiempos; pero los numerosos peregrinos, venidos de todas las naciones—se calculan en 700.000—, y grandes personajes, embajadores y príncipes dieron muestra de penitencia y devoción, imitando en esto al mismo romano pontífice.

4. **«Todo en el mundo es vanidad»**.—No tuvo Inocencio X la oportunidad de ser un gran mecenas de sabios y letrados, mas tampoco negó sus favores a personas tan doctas como el jesuita F. Sforza Pallavicino, historiador del concilio de Trento, y el oratoriano O. Rinaldi, continuador de los *Anales* de Baronio.

Más afortunado estuvo en el terreno del arte, que supo utilizar para esplendor y suntuosidad de los lugares sacros. Confirmó en su oficio de arquitecto de San Pedro al genial L. Bernini, que esbozó la colosal estatua de Constantino para el atrio de la basílica y pavimentó la nave central con mosaico de mármoles multicolores. Al ornamento de la misma basílica

Vaticana contribuyó el escultor y arquitecto A. Algardi, el cual se hombreó dignamente con Bernini al fundir en bronce la estatua de Inocencio X para el Capitolio. Para Santa María de la Victoria creó Bernini el celeberrimo éxtasis de Santa Teresa, transverberada por la flecha de un serafín. Otro artista de genio, F. Borromini, dejó huellas inmortales en la basílica Lateranense y, sobre todo, en la nueva iglesia de Santa Inés, de la plaza Navona, en forma de cruz griega con ábside y revestida de mármoles blancos.

La belleza de la ciudad alcanzó nuevo encanto y magnificencia con la gran plaza Navona (antiguo *circus agonalis*), en cuyo centro la fantasía de Bernini realizó uno de sus prodigios, la fuente de los ríos: sobre una escollera colocada en medio de un estanque, se alza atrevidamente un obelisco; en su entorno, cuatro colosales estatuas personifican los cuatro ríos del mundo: el Nilo, el Ganges, el Danubio, el río de la Plata; y bestias feroces salen de sus grutas rocosas para beber. En un lado de la plaza, G. Reinaldi reconstruyó el palacio Pamfili, que, aun con las bellas pinturas de Pietro da Cortona, no pudo competir con otros palacios romanos. En cambio, la *villa* que el nepote Camilo Pamfili se mandó erigir en la cima del Gianicolo, con su soberbio parque (*Belrespiro*), su jardín secreto, sus caprichosos parterres y sus espléndidas decoraciones, no cedía a ninguna otra en magnitud y magnificencia.

Poco antes de morir, Inocencio X convocó ante su lecho a los cardenales, rogándoles eligiesen un buen sucesor, y, dirigiéndose al cardenal F. Sforza, pronunció estas palabras: «Todo en el mundo es vanidad; sólo el amor de Dios es perdurable».

¡Si al día siguiente de morir hubiera visto el comportamiento de la que había sido su «ninfa Egeria», su cuñada D.<sup>a</sup> Olimpia Maidalchini, en cuyas manos había puesto poderes, favores y riquezas, hubiera repetido con más énfasis: «Todo en el mundo es vanidad»! Porque aquella avarienta mujer, alegando que ella era una pobre viuda, no quiso sufragar los gastos de los funerales del papa, que expiró a media noche (entre el 6 y 7 de enero de 1655).

El cadáver de Inocencio estuvo expuesto algunas horas en la basílica de San Pedro, según costumbre, y como nadie—ni siquiera sus nepotes—se hiciera cargo de él, permaneció allí un día más, hasta que por fin lo retiraron a una oscura estancia donde los albañiles guardaban sus herramientas. Uno de ellos le encendió una candela de sebo. El mayordomo, Mons. Scotti, le hizo la caridad de una caja de madera y otro pagó cinco es-

cudos para el entierro<sup>20</sup>. Más tarde se le preparó un modesto sepulcro en la iglesia de Santa Inés. Así, melancólicamente, acabó su vida el último papa de la Contrarreforma.

Murió, según Sforza Pallavicino, más temido que amado. Su pontificado no fue glorioso, si bien no dejó de tener méritos, que la historia tendrá en cuenta. Uno de los principales, su firme actitud frente a la mayor herejía de la época. Lo veremos en la historia del jansenismo.

### 5. Alejandro VII (1655-67). Grandezas y debilidades.

Del 18 de enero al 7 de abril de 1655 aguardaron impacientes los romanos la resolución del conclave reunido a la muerte de Inocencio X, casi tres meses de forcejeos entre el partido español y el francés, hasta que el cardenal D. Azzolini con una docena de purpurados independientes, que deseaban libertar al sacro colegio de toda presión política, formaron lo que el embajador español, duque de Sessa, designó con el nombre de «escuadrón volante» (*squadrone volante*), que seguirá influyendo beneficiosamente en sucesivos conclaves. Gracias a la compacidad de sus votos, a los que se adhirieron los de otras tendencias, el 17 de abril salió elegido el cardenal Fabio Chigi, que se llamó Alejandro VII.

Brillantísima por demás había sido su carrera. Procedente de rica familia sienesa, se había laureado, joven aún, en artes, en derecho y en teología. Venido a Roma, entabló muy estrecha amistad con el joven Sforza Pallavicino, que será su biógrafo. Juntos formaron parte de la academia de los *Umoristi* y cultivaron con entusiasmo la poesía y toda clase de literatura. Sus dotes poéticas (siendo nuncio dará a luz un librito de poemas latinos que obtuvo en poco tiempo cuatro ediciones) y sus nobles cualidades humanas lo hicieron simpático al papa Barberini, que lo destinó a la importante legacía de Ferrara y a la inquisición de Malta y, finalmente, lo nombró nuncio de Colonia y su representante diplomático en el Congreso de Westfalia (1644-55). Allí se afanó con finura y firmeza en la defensa de los intereses del catolicismo, y, cuando no pudo más, levantó dignamente su protesta contra las injustas arbitrariedades de aquel tratado de paz.

<sup>20</sup> G. DE NOVAES, *Elementi della storia dei S. P.* vol.10 60. Sforza Pallavicino, después de narrar la incalificable ingratitud de D.<sup>a</sup> Olimpia, concluye con este epifonema: «Grande insegnamento ai pontefici, qual corrispondenza d'affetto possono aspettare da parenti, per cui talora pongono a rischio la coscienza e l'onore» (*Della vita di Alessandro VII* [Prato 1809] I 213).

Regresó a Roma para ser secretario de Estado de Inocencio X. Lo hizo a satisfacción de todos; así que a nadie sorprendió su elevación al pontificado.

Dada su carrera anterior y sus indudables dotes de exquisita cultura, carácter afable y destreza en los negocios, todos cifraban en el nuevo papa grandes esperanzas<sup>21</sup>. No le faltó a su pontificado cierta grandeza y esplendor; pero, desgraciadamente, hay que confesar que en su conjunto las realidades no respondieron a las esperanzas. Tuvo el fatal infortunio de no haber gozado nunca de las simpatías del ministro de Francia, Mazzarino, ni las del Rey Sol. Desde las negociaciones de Westfalia, los franceses creyeron ver en él un enemigo de Francia, aunque en realidad no lo fuese. Y, enfrentándose luego con Luis XIV, era muy difícil no fracasar.

Dañóle también en la opinión popular su nepotismo, contra el cual se declaró abiertamente en un principio, prohibiendo a sus parientes venir a Roma<sup>22</sup>. Pero había muchos que le sugerían la conveniencia de tener a su lado a los nepotes, que le ayudasen a despachar los negocios. El papa resistió algún tiempo. Luego consultó sobre ello a los cardenales y a distinguidos teólogos, entre otros a su amigo el jesuita Pallavicino—no a Juan Pablo Oliva, rector del Colegio Germánico, como asegura Ranke—, y se dejó persuadir de los que, como Pallavicino, le aconsejaban *con muchas reservas y precauciones* llamar a los parientes, mas no otorgarles la púrpura sino después de largas pruebas y publicar una bula para que en el porvenir no se cometan abusos en cuestión de nepotismo<sup>23</sup>. La severidad del papa en este punto no fue duradera, pues al poco tiempo uno de sus sobrinos fue nombrado alcaide de Sant'Angelo; otro, honrado con el cardenalato; un tercero casó con una Borghese, aunque las bodas se celebraron sin lujo alguno. En general, se puede afirmar que los nepotes del papa ni influyeron en la po-

<sup>21</sup> F. CALLAEX, *La physionomie spirituelle de Fabio Chigi (Alex. VII) d'après sa correspondance avec le P. Ch. d'Aremberg*: Miscellanea Mercati (Roma 1946) V 45-76, en «Studi e testi» n.125; E. SPRINGHETTI, *Alexander VII P. M. Poeta latinus*: Arch. Hist. Pont. 1 (1963) 265-94.

<sup>22</sup> El embajador florentino escribía el 8 de abril de 1655: «Stamatina ha ordinato al Nini suo segretario, che scriva al suo fratello e nipote che se per il passato si sono portati con modestia, da qui avanti procurino di farlo davantaggio e non si movino nè mutino il loro posto» (PASTOR, XIV 315 nota).

<sup>23</sup> El *Parecer* de Pallavicino sobre los beneficios a los nepotes (9 de mayo de 1656) en PASTOR, XIV apénd.4. Un documento que—según Ranke—prueba que Oliva dio voto favorable al nepotismo es anónimo y no merece crédito, según Pastor (XIV 317-18).

lítica papal, como antes era costumbre, ni se enriquecieron tanto como en la época precedente. Alejandro VII acertó en la elección de secretario de Estado, que fue el cardenal Julio Rospiigliosi (futuro Clemente IX), hábil, prudente e imparcial.

6. **Cristina de Suecia.**—Un resonante triunfo, más simbólico que efectivo, consiguió la Santa Sede con la conversión de la reina de Suecia. La hija de Gustavo Adolfo, de aquel rey conquistador que en repetidos combates humilló al imperio y alentó a los príncipes protestantes; la joven reina, que por medio de sus ministros obtuvo en el tratado de Osnabrück considerable engrandecimiento político y territorial; la mujer en quien el nuncio Chigi pudo ver simbolizada la victoria del protestantismo sobre el catolicismo, entró en Roma a fines de diciembre de 1655 para arrodillarse a los pies de Alejandro VII; de un papa que siendo nuncio había protestado enérgicamente contra las injusticias cometidas por los suecos en la paz de Westfalia.

Cristina, de carácter viril, independiente y un tanto estrafalario, dotada de gran inteligencia, viva memoria, voluntad enérgica y gran curiosidad científica, más amiga de los sabios, como Grotius y Descartes, que de los políticos, era poco amada de los súbditos por su despilfarro con sus favoritos y porque no tenía voluntad de casarse. Su estudio del Evangelio y sus inquietudes religiosas la llevaron a la persuasión de que el verdadero cristianismo no era otro que el de Roma. El jesuita Antonio Macedo, capellán del embajador portugués, disipó sus primeras dudas y dificultades. Dos cosas le impresionaban muy favorablemente: el celibato de los sacerdotes y la infalibilidad del papa. No pudiendo ser católica y conservar el trono, renunció a la corona de Suecia en junio de 1654, reservándose una renta anual de 200.000 táleros y abandonando su patria; en Bruselas hizo profesión de fe católica en la noche de Navidad. El 3 de noviembre de 1655, en la corte imperial de Innsbruck pronunció con voz fuerte y varonil la profesión de fe tridentina, abjurando el protestantismo. Entrando en Italia, depositó en Loreto su cetro de oro y su corona, esmaltada de diamantes y rubíes. En Roma le aguardaba todo el pueblo con alegría y curiosidad. El recibimiento que le hicieron fue más que si entrara un rey o un emperador. Aclamaciones multitudinarias, con antorchas encendidas, calles entapizadas de preciosas alfombras, sobre las cuales pasaba la carroza de Cristina, magníficamente diseñada por Bernini.



Escortada por los cardenales que habían salido a su encuentro, hizo su entrada en la Ciudad Eterna al atardecer del 19 de diciembre. Como ya anochecía, dejóse la entrada oficial para el 23. La ciudad se vistió de fiesta, las calles se entapizaron con preciosas alfombras, y la reina, de pequeña estatura y de gesto varonil, cabalgando gallardamente un magnífico caballo blanco, bajo los estampidos de los cañones de Sant'Angelo, se dirigió al Vaticano. Tras una breve oración en la basílica de San Pedro, se celebró la primera entrevista entre Cristina y Alejandro. La conmoción de ambos fue grande.

De la fe profunda y de la sincera religiosidad de la convertida no se puede dudar. Estaba certísima de haber hallado la verdad. Pero no le gustaban los formalismos ni las devociones externas, y como era muy libre en el hablar y en el obrar, más de una vez escandalizó al pueblo. El cardenal Azzolini, su confidente, tuvo que amonestarle, en nombre del papa, a causa de sus extravagancias e imprudencias. No renunciando a sus ambiciones, cuando vio que ya la corona de Suecia no era para su frente, maquinó con Francia con objeto de obtener el reino de Nápoles. Establecida definitivamente en Roma, hizo de su palacio un centro de eruditos, de sabios y de artistas. Allí han de ponerse los orígenes de la *Arcadia Romana*, academia fundada propiamente en 1690 en el «Bosco Parrasio».

Cristina fue siempre favorecida y aun subvencionada por Alejandro VII, y cuando cristianamente falleció en 1689, bajo el pontificado de Inocencio XI, fue sepultada honoríficamente en las *grotte* de la basílica Vaticana<sup>24</sup>.

**7. España. Venecia.**—Sabido es que España retiró de Münster su representación diplomática antes de que se firmase la llamada paz de Westfalia; por eso, desvinculada de Alemania, siguió ella sola guerreando contra Francia, hasta que, derrotado su ejército en la batalla de las Dunas (cerca de Dunkerque), se resignó al tratado de los Pirineos (7 de noviembre de 1659), firmado en la isla de los Faisanes (río Bidasoa) por el cardenal Mazzarino y el ministro Luis de Haro. No toleró Mazzarino que Alejandro VII interviniese como mediador de

<sup>24</sup> Excelente la biografía de W. H. GRAUERT, *Christina, Koenigin von Schweden* (Amsterdam 1837-60), 4 vols.; SFORZA PALLAVICINO, *Della vita di Alessandro VII* vol.1 p.340-86. Amplia documentación en PASTOR, XIV 336-65. Añadir P. DE LUZ, *Christine de Suède* (París 1951). La conversión de Cristina fue la más clamorosa de cuantas tuvieron lugar aquel siglo. En la obra de A. RAESS, *Die Convertiten seit der Reformation* (Freiburgo Br. 1866-75), 12 vols., pueden leerse las biografías de más de 150 personajes que pasaron a la Iglesia católica durante el siglo XVII.

paz. Francia redondeó sus adquisiciones y conquistas de 1648 con el Rosellón, parte de Cerdeña, el Artois y varias plazas fronterizas de Flandes y Luxemburgo. Aquello fue como un último artículo de la paz de Westfalia. En aquellos once años de guerra entre dos potencias católicas, Alejandro VII se esforzó por observar una política de estricta neutralidad, aunque internamente sintiese alguna mayor simpatía hacia España; tal vez por el triste recuerdo de Münster y por las recientes intrusiones despóticas de Mazzarino en los negocios eclesiásticos <sup>25</sup>.

Hubiera deseado el papa que franceses y españoles, reconciliados y pacíficos, acudiesen a la defensa de la cristiandad contra la amenaza cada día más temible de los turcos. Sueño irrealizable. Prometió entonces su apoyo a Venecia, cuya isla de Creta, último baluarte del imperio veneciano en Oriente, estaba a punto de sucumbir bajo el persistente ataque musulmán. Consintió en transferir a la *Signoria* las posesiones y rentas de varios conventos suprimidos (Canónigos del Espíritu Santo y Padres Crucíferos) por valor de un millón de ducados; hizo que los malteses enviasen sus naves; luego mandó él las galeras pontificias con recursos financieros y militares. La potencia marítima de Venecia no pudo contener las oleadas turcas, que le causaron graves pérdidas. Pero el papa se aprovechó de sus favores para exigir a la Serenísima la conclusión de aquel viejo conflicto con Pablo V, por efecto del cual los jesuitas, intrépidos campeones de la autoridad pontificia, se hallaban desterrados del territorio veneciano desde 1606. El 19 de enero de 1657, tras violentas discusiones en el Senado, se permitió el retorno de los hijos de San Ignacio <sup>26</sup>.

**8. Frente al coloso francés.**—Un papa tan dúctil, diplomático y acomodaticio como Alejandro VII nunca se hubiera atrevido, consciente de su debilidad política, a enfrentarse con el coloso francés, que bravuconeaba más que el Goliath bíblico y que en el orden humano no tenía un David que se le opusiera, porque Felipe IV de España temblaba ante sus amenazas de guerra, y el emperador Leopoldo I de Austria, aunque inimicísimo suyo, tenía que mirar hacia Turquía y no

<sup>25</sup> Las negociaciones del tratado y las cesiones a Francia, en C. G. DE KOCH, *Histoire abrégée des traités de paix... depuis la paix de Westphalie* (París 1817-18) I 123-26.

<sup>26</sup> PALLAVICINO, *Della vita* II 139-40; P. PIRRI, *L'interdetto di Venezia del 1606 e i Gesuiti* (Roma 1959); documentos con Introducción histórica.

estaba para quebrar lanzas en el Oeste. Privado de estos eventuales apoyos, el papa tenía que caer aplastado bajo la prepotencia de Luis XIV. Y así sucedió, sin que al resignado pontífice se le ocurriera fulminar la excomunión, como lo hubiera hecho un Gregorio VII o un Alejandro III, siénés como él.

A la muerte del ministro Mazzarino, tomó las riendas del gobierno, con autocracia imprevista, el rey Luis XIV, que se creía representante directo de la divinidad en la tierra. De su difunto ministro heredó una extraña antipatía hacia Roma, y más hacia la persona de Alejandro VII. Como en la Ciudad Eterna no había embajador francés, sino solamente un agente diplomático, M. D'Auberville, que no había hecho más que ofender y fastidiar a la curia, se pensó en enviar un verdadero embajador, el duque de Créqui, que parecía escogido adrede para molestar y humillar al papa. Tan orgulloso era y arrogante, sin la menor delicadeza ni tacto diplomático.

Entró en Roma el 11 de junio de 1662, «data dolorosa en la historia de las relaciones de la monarquía francesa con la Santa Sede», según C. Gérin. Las órdenes que llevaba eran de hablar al papa con tonos fuertes y autoritarios en nombre de «Su Majestad, que es el primero de los reyes», y hacerle saber que «Francia no necesita del favor de los papas, mientras que éstos necesitan de la benevolencia del rey y de su reino..., el cual es, sin disputa, el polo principal, en torno del cual giran los intereses de la cristiandad y de todos los príncipes»<sup>27</sup>.

En una solemnidad de la basílica de Letrán, el orgulloso embajador no quiso arrodillarse ante el pontífice, según costumbre, a pesar de que se lo advirtió el maestro de ceremonias. El derecho de inmunidad o de asilo concedido por el papa a la Embajada, en virtud del cual no podía ser arrestado el criminal que se refugiase en ella, quiso Créqui ampliarlo, de modo que no se limitase al palacio Farnese, residencia del embajador, sino «a todo el terreno que alcanzase con la vista». El 20 de agosto de 1662 fueron los miembros de la Embajada francesa los que provocaron un conflicto, al parecer baladí, que resultó fatal para el romano pontífice. Como algunos del séquito de Créqui insultasen y maltratasen a un soldado corso de un cuartel vecino al palacio Farnese, los otros corsos del mismo cuartel, deseando vengar a su conmilítón, desobede-

<sup>27</sup> C. GÉRIN, *L'ambassade de Créqui à Rome. 1662-64*: Rev. Quest. Hist. 28 (1880) 79-151 (p.92).

ciendo a sus jefes, se lanzaron contra la Embajada, disparando algunos escopetazos, sin herir a nadie; pero, volviendo de misa la embajadora, uno de sus pajes que acompañaba la carroza cayó mortalmente herido de un disparo.

Alejandro VII reconoció en seguida que los corsos se habían extralimitado y prometió dar a Francia satisfacción cumplida, para lo cual nombró una comisión de cardenales presidida por el francófilo cardenal Sacchetti. Celebrábase al día siguiente un consistorio para tratar de la canonización de Francisco de Sales. El embajador, sin ninguna autoridad para ello, les prohibió a los cardenales franceses la asistencia, intentando así herir al papa. No contento con el proceso instruido contra los culpables, exigió que el cuartel de los corsos se trasladase a otra parte de la ciudad o fuera de Roma. Ni la mediación de Cristina de Suecia ni la de otros personajes sirvieron para calmar al arrogante embajador, que el 1.º de septiembre abandonó la ciudad sin avisar al papa. Desde la frontera de los Estados pontificios envió a los demás embajadores la lista de sus pretensiones: que el cardenal Imperiali, gobernador de Roma, fuese depuesto; que 50 corsos con sus oficiales fuesen fusilados; que Mario Chigi, hermano del papa y comandante de las fuerzas militares, fuese arrestado. Había que lavar el honor de Francia.

Entre tanto, en París, el nuncio apostólico, Piccolomini, fue relegado, por orden de Luis XIV, a Meaux y luego expulsado de la nación. Corrieron mil acusaciones contra Alejandro VII y los Barberini, responsables de esta «abominable violación del derecho de gentes». De nada servían las promesas del papa de castigar con severidad a los autores de aquel *immane facinus* y dar a Luis XIV todas las satisfacciones; este omnipotente monarca ordenó, como represalia, que Aviñón y el condado Venaissin, posesiones antiguas de la Santa Sede, se incorporasen a Francia. Un ejército de 20.000 franceses entró en Italia con ánimo de invadir los Estados pontificios. Impotente para resistir, Alejandro VII tuvo que doblegarse ante el Rey Cristianísimo, aceptando el tratado de Pisa (12 de febrero de 1664), donde Francia impuso al papa y a la familia de los Chigi toda clase de reparaciones y las más humillantes condiciones. Los cardenales Chigi e Imperiali tuvieron que presentarse en París a excusarse humildemente; lo mismo hizo Agustín Chigi ante el duque de Créqui. Los corsos fueron declarados por siempre jamás incapacitados para servir a la corte romana y delante de su antiguo cuartel se erigió una pirámide que recordase a todos su delito y su castigo.

En siglos anteriores, ningún romano pontífice hubiera tolerado semejante serie de insultos y de humillaciones. ¿Cómo lo pudo llevar en paciencia Alejandro VII? Lo declaró el mismo Luis XIV: porque se le puso «le poignard à la gorge»<sup>28</sup>.

**9. Un pontificado honroso.**— En medio de todo, la figura de Alejandro VII se alza en la historia de los papas con dignidad y prestancia. Pudo haber sido grande. No lo fue porque el coloso francés lo aplastó bajo su pie, pero esto no le es imputable. Tenía que haber sido un hombre genial para superar las difíciles circunstancias históricas en que le tocó actuar.

Veremos que en la lucha contra el jansenismo se mostró digno de un sucesor de San Pedro. Reprobó también 45 errores morales en un momento en que teorías laxistas se infiltraban entre ciertos teólogos católicos<sup>29</sup>.

Por la bula *Sollicitudo Omnium* (8 de diciembre de 1661), sin definir dogmáticamente la doctrina de la inmaculada concepción de María, confirmó plenamente los decretos dados por papas anteriores (Sixto IV, Pablo V y Gregorio XV), amenazó con graves penas a quien osase atacar la piadosa opinión y recomendó vivamente su culto y fiesta litúrgica. Si en todos los países católicos fue recibida la bula con alegres festejos, en ninguna parte como en España, ya que los reyes habían mandado un embajador especial para solicitarla y «casi todos los obispos españoles con sus iglesias y capítulos» la habían suplicado ardientemente<sup>30</sup>.

Alejandro VII, que amó siempre las letras y la poesía, que en Münster de Westfalia se hizo amigo del gran escritor Diego de Saavedra y Fajardo, quien le daba a leer sus producciones manuscritas, y que desde su juventud tuvo gran familiaridad con el célebre historiador del concilio de Trento y distinguido literato Sforza Pallavicino, a quien concedió la púrpura cardenalicia, se rodeó también de otros doctos y sabios, como L. Allatius y L. Holstenius; organizó y dio vida a la Universidad de la Sapienza, creando nuevas cátedras; enriqueció con

<sup>28</sup> C. GÉRIN, *L'ambassade* 150.

<sup>29</sup> H. DENZINGER-A. SCHOENMETZER, *Enchiridion symbolorum, definitionum*, etc. (Barcelona 1976) 2021-70 (1101-46). Puso en el *Indice* el libro de G. PIROT, S.I., *La Apologie pour les casuistes* (París 1658), condenado también por la Sorbona.

<sup>30</sup> I. VÁZQUEZ, *Las negociaciones inmaculistas en la curia romana durante el reinado de Carlos II* (Madrid 1957) 20-33. Sobre las embajadas de los reyes ante los papas véanse los artículos allí citados, de L. Frías, S.I., y J. M. Pou y Martí.

muchos códices manuscritos la Biblioteca Vaticana y se preocupó del archivo secreto.

En su pontificado, el gran Juan Lorenzo Bernini, que desde hacía muchos años venía creando en Roma obras maestras, diseñó el gigantesco baldaquino de columnas salomónicas que se alza sobre la confesión de San Pedro; rodeó en semicírculo la gran plaza con la más grandiosa columnata que se conoce; construyó la hermosa escalera que sube de la basílica a la *sala Regia*; edificó la iglesia de San Andrés junto al Quirinal, de forma elíptica y resplandeciente de mármoles, joya de armonía arquitectónica y decorativa; ideó el original basamento del obelisco de la plaza de la Minerva (un elefante marmóreo de ricas gualdrapas); mientras su rival y adversario Borromini trabajaba con caprichosa genialidad barroca en otras iglesias de la Urbe.

Murió Alejandro VII el 22 de mayo de 1667, confesando humildemente sus deficiencias y errores. Dejó en todos grato recuerdo de piedad y de generosidad para con los pobres. En la basílica de San Pedro le levantó Bernini un suntuoso mausoleo con espléndidas esculturas. El cardenal Sforza Pallavicino, que falleció a los pocos días y que había vivido de cerca todos los acontecimientos de aquel pontificado, nos dejó escrita la biografía de su amigo en dos tomos, con más benevolencia que severidad crítica.

10. **«Aliis non sibi clemens»**.—El 2 de junio entraban los cardenales en conclave para elegir al sucesor de Alejandro VII. No hubo intrigas ni grandes presiones políticas. Luis XIV se contentó con manifestar que su primer candidato era F. Albizzi; el segundo, Rospigliosi. Este último no halló oposición alguna entre los españoles, que lo conocían desde su nunciatura en Madrid. El «escuadrón volante», dirigido por Azzolini (el cual, a su vez, estaba movido por Cristina de Suecia), se inclinó hacia él, porque, siendo secretario de Estado en el último pontificado, había dado muestras de gran sencillez, amabilidad, rectitud, generosidad y destreza en los negocios. Así que cuando el 2 de junio salió elegido por inmensa mayoría, en Roma se celebró con alegres festejos y ceremonias, y en todas partes con sincero júbilo. Hasta el maldiciente Pasquino—cosa verdaderamente excepcional—lo saludó, profetizando un reinado de justicia y de paz: «Godrà il popol di Cristo un secol d'oro.»

Llamóse Clemente IX, porque se proponía ser «clemente para todos, menos para sí mismo», como lo inscribió en una

de sus medallas. Desgraciadamente, su áureo pontificado no duró más que dos años y medio (1667-69).

De su modestia, afabilidad, conducta intachable, generosidad para con los pobres, habilidad diplomática y aplicación al trabajo, todos se hacían lenguas, y con razón; sólo algunos murmuraban que perdía tiempo con la poesía y los poetas. Aunque bien impuesto en teología, doctor en filosofía por el Colegio Romano y doctor *in utroque iure* por la Universidad de Pisa, su fuerte era la poesía y el teatro, y, por supuesto, la música del melodrama y el oratorio<sup>31</sup>.

«Clemente IX tiene sesenta y siete años—escribía F. Baylandy al duque de Arlington el 21 de junio—; es de carácter dulce, la quintaesencia de la gentileza; de juicio experto y bien fundado, sabio músico y amigo de los poetas. Está expuesto a convulsiones del corazón»<sup>32</sup>.

No le faltaba experiencia diplomática y política por su nunciatura de nueve años en Madrid (1644-53) y por su Secretaría de Estado con el papa Chigi (1657-67). Clemente IX es el tercer papa que se dio a conocer como poeta en el siglo XVII, mas no se le puede poner en la línea de Urbano VIII y Alejandro VII, que eran puros humanistas, cinceladores del verso latino y formados en la literatura clásica, porque Clemente IX, aun sabiendo versificar hábilmente en latín, era un poeta moderno, un dramaturgo barroco, que escribía sus comedias y dramas en su lengua vernácula, siguiendo a veces el gusto y la manera de los dramaturgos españoles Lope de Vega y Calderón.

Su primer melodrama, *Sant'Alessio* (con música de Stéfano Landi), se estrenó, con increíble aplauso, en el teatro de los

<sup>31</sup> En un código manuscrito de la Universidad Gregoriana (Arch. U. G. ms.142) leemos a 20 de junio de 1667: «Il Sig. Card. Giulio Rospigliosi fu creato Sommo Pontefice, e preso nome di Clemente IX. Nel 1614 [a los catorce de su edad] era entrato in Seminario Romano, dove per più anni aveva studiato le lettere umane e la filosofia con gran profitto. Difese qui in Collegio pubblicamente le Conclusioni di filosofia, dedicandole al Sig. Card. Alessandro Orsini. Fece un bello scudo e una bella musica, e la funzione riuscì assai nobile; sopra tutto il diffendente diede un gran saggio del suo ingegno e della sua applicazione» (p.90v). Cit. en R. G.-VILLOSLADA, *Storia del Colegio Romano* (Roma 1954) 288. Los «coros militares» que en aquella ocasión se recitaron y se cantaron fueron impresos con este título: *Chori militares, elogiis Ursinorum subiecti ac decantati inter philosophicas Iulii Rospigliosi Sem. Rom. conv. disputationes* (Roma 1622). Cf. R. G.-VILLOSLADA, *Algunos documentos sobre la música en el antiguo Seminario Romano*: Arch. Hist. S. I. 31 (1962) 123.

<sup>32</sup> PETRUCELLI DELLA GATTINA, *Histoire diplomatique des conclaves* III 217.

Barberini en 1632. Siguió después, con influencia de un cuento de Boccaccio, *Chi soffre speri* (1639), y, más tarde, las comedias de santos, con música, *Santa Teodora*, *San Bonifazio*, *Sant'Eustachio* y la titulada *Dal male il bene*, que se desenvuelve en Madrid, con reminiscencias calderonianas. Siendo nuncio compuso *La cómica del cielo*, que tiene por argumento la conversión de la bella española «la Baltasara», que más tarde se representó en Roma repetidas veces, durante el carnaval de 1668, en el palacio Ludovisi, con escenografía de Bernini y música de A. M. Abbatini<sup>33</sup>.

Sin duda que estas aficiones teatrales le atraerían las simpatías de Felipe IV. De Madrid, «la India de los prelados», según Pallavicino, regresó el nuncio sin oro ni plata, pero rico de prestigio y estima<sup>34</sup>.

Vuelto a Roma y nombrado secretario de Estado, parece que el cardenal Rospigliosi, tan modesto un tiempo, acarició el pensamiento de obtener la tiara en el próximo conclave, para lo cual entabló relaciones con la corte francesa, lo que disgustó a Alejandro VII cuando lo supo. El entonces interrumpió esas relaciones, pero debió de captarse las simpatías de Luis XIV, como se vio después<sup>35</sup>.

**11. Mediador entre España y Francia. Caída de Creta.**—Clemente IX quiso tener como secretario de Estado al cardenal Decio Azzolini, muy amigo de Cristina de Suecia, a quienes debía, en parte, la elevación al supremo pontificado. Muchas veces se le alaba por su repulsa de todo nepotismo; sin embargo, a su sobrino Giacomo Rospigliosi, que había sido internuncio en Bruselas, le otorgó la púrpura en 1667; pero este cardenal-nepote, a quien iba dirigida toda la correspondencia diplomática, actuaba bajo la dirección de Azzolini, y hay que reconocer que, al igual de otros miembros de la familia papal, se portó con modestia y sin excesivas ambiciones.

El papa Rospigliosi tuvo la fortuna o la habilidad de guardar excelentes relaciones con el Rey Cristianísimo. Por lo pronto consiguió de él que se demoliese la pirámide—baldón de ignominia para el pontificado—erigida cuando el conflicto

<sup>33</sup> G. CANEVAZZI, *Papa Clemente IX poeta* (Módona 1900); A. SALZA, *Drammi inediti di Giulio Rospigliosi, poi Clemente IX*: Riv. Music. ital. 14 (1927) 473-508; A. ADEMOLLO, *I teatri di Roma nel secolo decimosettimo* (Roma 1888); PASTOR, XIV 531-32.

<sup>34</sup> «Ritornando da quell'India de' prelati senza oro nè argento» (PALLAVICINO, *Della vita* I 264).

<sup>35</sup> C. GÉRIN, *Louis XIV et le Saint-Siège* (París 1884) I 274-75.



de Alejandro VII y el duque de Créquí. Con poco éxito, hizo de mediador entre España y Francia.

Desde que en 1665 falleció en Madrid Felipe IV, sucediéndole su hijo Carlos II, niño de cuatro años, feo, enclenque y enfermizo, tanto el emperador Leopoldo I como Luis XIV dirigían sus miradas ambiciosas hacia aquel trono, que pronto quedaría vacante, según pensaban. Las aspiraciones de Leopoldo de Austria se fundaban en su matrimonio con una hija de Felipe IV, sin contar otros vínculos de parentesco. Y las del rey de Francia, en un motivo similar, pues estaba casado con otra hija de Felipe. Tal vez amigablemente podrían repartirse la herencia española.

Empezó Luis XIV reclamando para su esposa parte del Brabante, Hainaut, Artois y el Franco Condado. La razón que daba era que a su esposa María Teresa no le había pagado España toda la dote estipulada en la paz de los Pirineos. Estalló la que se llamó *guerra de Devolución* (1667-68). Ante la negativa de María-Ana de Austria, regente de España, tropas francesas invadieron los Países Bajos españoles y ocuparon las principales plazas. Intervino el papa como mediador de paz, pero nada hubiera conseguido del rey de Francia, aun a cambio de la generosidad de Clemente XI en materia de beneficios, si una triple alianza, formada por Inglaterra, Holanda y Suecia, temerosa de la expansión francesa, no hubiera cortado los pasos a Luis XIV, obligándole a firmar la paz de Aquisgrán (2 de mayo de 1668), por la que devolvía a España las fortalezas y ciudades del Franco Condado, conservando la posesión de no pocas ciudades conquistadas, como Charleroy, Douai, Lille, Tournai, Courtrai, etc.

Lo que mayormente descaba Clemente IX con la reconciliación—intentada, mas no lograda—de España y Francia era la participación de ambas naciones en una cruzada contra la Media Luna, que presionaba fuertemente en las fronteras del Este. En un principio, España se mostró dispuesta a colaborar<sup>36</sup>; pero luego, recelosa de las ambiciones de Luis XIV, no quiso quedar desmantelada en Occidente, mandando al Oriente soldados y galeras. El rey de Francia prometió su ayuda de tropas selectas, y las mandó en efecto, pero sin voluntad de comprometerse a fondo, porque no quería perder la amistad con el sultán. Además, con eso logró del papa el galero cardenalicio para el duque D'Albret.

<sup>36</sup> C. TERLINDEN, *L'expédition au secours de Candie... d'après la correspondance des nonces*. Rev. Hist. Eccl. 4(1903) 678-98 (p.686).

Venecia lanzaba a gritos su petición de auxilio, porque la isla de Creta (o Candía), bastión de su imperio marítimo, se hallaba en parte ocupada por los turcos invasores y luchaba con desesperación desde 1645 contra las oleadas ininterrumpidas de los enemigos. Alejandro VII había mandado a Venecia sus refuerzos, y ahora que un ejército de 70.000 turcos sitiaba la capital de la isla, Clemente IX no sólo mandó naves y dineros, sino que por sus nuncios exhortó a los príncipes católicos, y aun al zar de Rusia y al sha de Persia, a lanzar un ataque contra el enemigo de la fe cristiana. De Malta, de diversas regiones italianas, de Saboya, de Francia, de Alemania, llegaron a la isla soldados valerosos. Todos lucharon con heroísmo. El generalísimo, Vicente Rospigliosi, no pudo impedir la discordia entre venecianos y franceses, los cuales al fin rembarcaron casi todas sus tropas. El 6 de septiembre de 1669, tras una resistencia de veintiocho meses, la bien acastillada ciudad de Candía se vio obligada a capitular. «La fortaleza cayó tras una defensa de tenacidad sin ejemplo; la guarnición había rechazado 45 asaltos y emprendido 96 acometidas. Los venecianos habían hecho saltar más de 1.100 minas; los sitiadores, el triple. Más de 30.000 cristianos y de 100.000 turcos hallaron su tumba en aquel suelo, empapado de sangre, de la isla clásica. La larga lucha, que Byron denominó *la 'Iliada' de Venecia*, llegaba a su término»<sup>37</sup>.

Fue un golpe tremendo para el buen papa, que con noble idealismo había intentado resucitar el espíritu de las cruzadas en buena parte de Europa. «Ninguno de sus contemporáneos puso en duda que la muerte de Clemente IX fue causada por la pena que le causó la caída de Candía»<sup>38</sup>.

**12. Mecenazgo del papa.**—Entre los artistas romanos, el preferido de Clemente IX era Bernini, ya anciano, pero de una potencia creadora inagotable. A él se debían los más espléndidos monumentos del arte barroco que embellecían y daban carácter a la ciudad de los papas. A él le encomendó Clemente IX la terminación de la columnata de San Pedro y la decoración del puente de Sant'Angelo con diez grandiosos ángeles que portan los símbolos de la pasión: era una especie de *via crucis* de los peregrinos hacia la tumba del apóstol. En Pistoia, ciudad natal del papa Rospigliosi, le encargó el mau-

<sup>37</sup> PASTOR, XIV 608.

<sup>38</sup> C. TERLINDEN, *Les dernières tentatives de Clément IX et de la France pour secourir Candie*: Rev. Hist. Eccl. 5 (1904) 47-75 (p.74).

soleo de sus padres y un lujoso altar de San Ignacio para la iglesia de los jesuitas.

El pintor Carlos Maratta, que prefería la tradición manierística a las exuberancias del barroco, pintó un excelente retrato del pontífice, inspirándose en Velázquez. También lo retrató J. B. Gaulli (Baciccia).

Entre los hombres de ciencia, favoreció especialmente al gran erudito, investigador y teólogo Leo Allatius, natural de la isla de Chios, a quien nombró custodio de la Biblioteca Vaticana; al polifacético jesuita alemán Atanasio Kircher, orientalista, egiptólogo, físico, astrónomo, muy estimado por Leibniz; al famoso astrónomo J. D. Cassini y a otros muchos. Se interesó por la fundación de una academia para el estudio de la historia de la Iglesia<sup>39</sup>. Y prestó su valioso patrocinio al grupo de sabios y literatos que rodeaban a Cristina de Suecia. Cuando esta reina destronada volvió a Roma después de largos viajes por el norte de Europa, Clemente IX le deparó la más brillante acogida el 22 de noviembre de 1668. Concedióle una audiencia de tres horas y cuarto, dialogando con ella sobre asuntos político-eclesiásticos, sobre la defensa contra los turcos y de cosas de arte y literatura. A principios de diciembre se dignó visitarla personalmente por espacio de una hora, recorriendo con ella la famosa pinacoteca de la reina. Pocos días después la invitó a un espléndido banquete en el Quirinal con músicas y cantos. En 1669 le concedió una pensión anual de 12.000 escudos.

Para terminar, digamos que Clemente IX se preocupó del buen régimen de las órdenes religiosas y del progreso de las misiones en el Extremo Oriente; favoreció a la Sociedad de Misiones Extranjeras; otorgó amplias facultades en materia canónica y litúrgica a los vicarios apostólicos; prohibió severamente a los misioneros cualquier ocupación de tipo comercial, aun con fines apostólicos<sup>40</sup>.

Murió santamente el 9 de diciembre de 1669. Su nombre de Clemente trae a la memoria la discutida *pax Clementina* (19 de enero de 1669), de importancia en la historia del jansenismo, según veremos.

**13. Clemente X, el ochentón y bonachón.**—Larguísimo fue el conclave que se abrió el 20 de diciembre de 1669. No menos de seis partidos maniobraban en las salas del Vati-

<sup>39</sup> G. BEANI, *Clemente IX* p.108.

<sup>40</sup> *Sollicitudo pastoralis* (Bull. Rom. XVII 798-202).

cano disputándose la victoria. Los votos casi se igualaban. Cuando los españoles, unidos a la facción del cardenal Chigi, lanzaron la candidatura del irreprochable Escipión d'Elce, el embajador francés, duque de Chaulnes, le puso el veto en nombre del Cristianísimo. Cuando el «escuadrón volante», presidido por Azzolini, se declaró en favor del experto y enérgico P. Vidoni, que había sido nuncio en Polonia, fue el embajador español, marqués de Astorga, quien lo excluyó, interpretando la voluntad de su reina, y otro tanto hizo luego con el cardenal napolitano Stefano Brancaccio. Pero llegó de España el cardenal M. Portocarrero el 19 de abril y declaró que la reina-regente no quería excluir a Vidoni, ni a Brancaccio, ni a ningún otro.

Esto causó una escisión entre los españoles; mas no por eso se pusieron de acuerdo los contendientes. Sólo cuando los embajadores de Venecia, Francia y España aconsejaron a los suyos elegir a un cardenal de última hora, los votos recayeron, después de cuatro meses de conclave, en el anciano Emilio Altieri, a quien Clemente IX, poco antes de morir, había concedido el capelo. El bueno de Altieri, frizando ya en los ochenta años, resistió con lágrimas en los ojos, pidiendo que le dejaran morir en paz; pero, arrastrado cariñosamente hasta la capilla Sixtina, donde se verificó nuevo escrutinio, acabó por aceptar.

Quiso llamarse Clemente X. Era el 29 de abril de 1670. Los contemporáneos le pintan de estatura mediana, presencia majestuosa y carácter apacible, indulgente, compasivo; tan bondadoso, que le costaba decir «no» a quien le pedía una gracia. Humilde, sencillo, ahorrador, de vida perfectamente regulada por el reloj, o mejor, por el sol. Con el sol se acostaba antes del toque de las avemarías. Levantábase todos los días, así en verano como en invierno, entre las dos y tres de la mañana. Antes del alba decía misa, rezaba sus oraciones, y desde las cinco, con refunfuño de diplomáticos y cortesanos, estaba pronto a las audiencias. Que gozaba de salud robusta, se ve por el hecho de que a veces—por ejemplo, en el jubileo de 1675—, contando ochenta y cinco años, visitaba las siete basílicas, dirigía el rezo público del rosario y lavaba los pies de doce peregrinos.

Había nacido en el corazón de Roma (palacio Altieri, parroquia de San Marcos) y estudiado en el Colegio Romano y en la Sapienza. Como docto canonista, acompañó a J. B. Lancellotti en la nunciatura de Polonia; rigió la diócesis de Camerino largos años, interrumpidos por la nunciatura de Ná-

poles en los agitados días de Masaniello. Secretario y consultor de Congregaciones romanas hasta su cardenalato en 29 de noviembre de 1669. Cinco meses después era papa <sup>41</sup>.

**14. Actividades diplomáticas y políticas.**—Empecemos echando una mirada a la política internacional. Siendo el papa demasiado anciano para conducir directa y eficazmente los graves asuntos internacionales y no teniendo un nepote que le sirviese de báculo, se lo buscó en el cardenal A. Paluzzi degli Albertoni, a quien adoptó legalmente, prestándole su apellido familiar. Este cardenal Paluzzi-Altieri, inteligentísimo y laborioso, aunque tachado de enriquecer demasiado a sus parientes, gozó desde aquel momento de todos los honores de un auténtico cardenal-nepote, de suerte que el mismo cardenal secretario de Estado tenía que contar con él para todos los asuntos.

Bien necesitaba sostén y ayuda el viejo pontífice para hacer frente a los continuos desmanes de Luis XIV. Contra las pretensiones del monarca de entrometerse autoritariamente en las disputas jurisdiccionales entre obispos y órdenes religiosas, expidió el papa la constitución apostólica *Superna magni patrisfamilias* (21 de junio de 1670), señalando, conforme al concilio de Trento, la jurisdicción propia de cada uno en lo concerniente a la predicación pública y a la administración de los sacramentos. Fue entonces rechazada por el Parlamento de París, pero sigue siendo hasta nuestros días norma vigente en toda la Iglesia.

En ofensa de la suprema dignidad papal y con un descomedimiento inimaginable se portó el embajador francés en Roma, duque D'Estrées, cuando el 21 de mayo de 1675 se atrevió a lanzar graves acusaciones contra el cardenal Paluzzi-Altieri. A fin de hacerle callar, tocó Clemente X la campanilla. El embajador agarró la mano del pontífice para impedirlo, diciendo que todavía le quedaban cosas que decir. Echó en cara a Su Santidad los últimos nombramientos de cardenales, y cuando Clemente X tocó tres veces la campanilla y se alzó interrumpiendo la audiencia, cogió el embajador por los hom-

<sup>41</sup> La documentación de este conclave es riquísima. Hay amplias relaciones en la Congregación Consistorial, y adquiere valor singularísimo la correspondencia de aquellos días de la activísima Cristina de Suecia con el cardenal Azzolini, que ha sido explotada por el historiador sueco C. DE BILDT, *Christine de Suède et le conclave de Clément X* (París 1906); PASTOR, XIV 611-20; PETRUCELLI DELLA GATTINA, *Hist. diplom. des conclaves* III 224-71.

bros al anciano papa de ochenta y cinco años y lo plantó con fuerza en la silla. Irritadísimo el pontífice, gritó: «Estáis excomulgado»<sup>42</sup>.

En Francia, a la sombra de la llamada *pax Clementina* (enero de 1669), el jansenismo no cesaba de serpear entre los obispos, entre los nobles e incluso entre los ministros reales, como Colbert, Le Teillier, Louvois y Pomponne. Callaba el rey, porque la nación se mantenía en paz, al menos en la superficie. Callaba también el papa, respetando la *paz* de su antecesor, y no levantando su voz de protesta si no es cuando el absolutista monarca invadía terrenos y jurisdicciones eclesiásticas—v.gr. imponiendo tributos a los clérigos para sufragar los gastos del ejército—o cuando el embajador en Roma se arrogaba exenciones excesivas a propósito de sus franquicias aduaneras.

Hubo un momento en que la agresión del insaciable Luis XIV a Holanda puso en grave riesgo el equilibrio europeo. A fin de reprimir sus ambiciones, coligáronse contra el francés España, Holanda, el Imperio, el elector de Brandenburgo y el duque de Lorena. Aunque las tropas invasoras tropezaron con escasa resistencia, el temor de que Carlos II de Inglaterra, saliendo de su benévola neutralidad, ayudase a los coligados, indujo a Luis XIV a aceptar un armisticio. Sabedor Clemente X de los atropellos cometidos por los ejércitos de Francia en las ciudades católicas conquistadas, negoció, por medio de sus plenipotenciarios (no admitidos por la calvinista Holanda), que se llegase a una paz justa que defendiese los intereses del catolicismo<sup>43</sup>.

Sólo mucho tiempo después de la muerte del papa se llegó a la *paz de Nimega* (10 de agosto de 1678), por la que se reconoció nuevamente a Holanda su integridad territorial, restituyéndole la ciudad de Maastricht, y se le quitó a España para siempre el Franco Condado y varias ciudades de Flandes.

Clemente X estuvo en amigables relaciones con el piadoso emperador Leopoldo I. Con el reino de Portugal regularizó las relaciones diplomáticas, perturbadas y confusas desde la independencia nacional. Un enviado de Lisboa prestó obediencia al papa en 1670, y el nuncio F. Ravizza, llegado seguidamente a la corte portuguesa, confirmó, en nombre del pontí-

<sup>42</sup> M. GUARNACCI, *Vitae et res gestae P. R.* II 71-72; C. GÉRIN, *Louis XIV et le Saint-Siège* II 595-96.

<sup>43</sup> C. GÉRIN, *Louis XIV et le Saint-Siège* II 637-42.

fice, los nombramientos episcopales hechos por el regente Pedro II <sup>44</sup>.

15. **Sobieski el victorioso.**—Envalentonado con su zarpazo último sobre Creta, el sultán Mahomet IV no cesaba de hacer presión en todas las fronteras cristianas. Y pensó que el reino de Polonia, desgarrado por múltiples facciones y con un rey (Miguel Wisnowiecki) enfermizo, testarudo y de poco juicio, en lucha con la nobleza del país, podía ser fácil presa de sus garras. Así que en julio de 1672, al frente de un poderoso ejército de 100.000 soldados, atacó a Polonia por el sud-este, llegando hasta los muros de Leopólis. El mal aconsejado rey firmó una paz o rendimiento vergonzoso, contra la voluntad de su pueblo.

Alarmado el papa, que conocía y amaba a Polonia desde los días que vivió en aquel país, publicó un jubileo con indulgencias, mandó subsidios económicos, escribió pidiendo socorros militares al emperador Leopoldo y a Carlos XI de Suecia (a éste con letras adjuntas de la ex reina Cristina).

Mientras el nuncio apostólico se esforzaba por unir a los mal avenidos polacos, alentándolos a luchar contra el enemigo de la cristiandad, surgió el héroe que en brillantísimas campañas haría inmortal su nombre: el gran mariscal Juan Sobieski.

Asegurada la frontera rusa mediante un armisticio con el zar, Sobieski, a la cabeza de 50.000 hombres, partió denodadamente contra el ejército turco, al que logró aniquilar el 11 de noviembre de 1673 en la batalla de Choczim, orillas del Dniéster <sup>45</sup>.

La bandera de seda verde arrebatada al enemigo fue expuesta como trofeo por el papa en la basílica de San Pedro. Ocurrió entonces la muerte del rey Miguel. Momento crítico, porque no menos de 16 candidatos aspiraban a la corona. Afortunadamente, ésta recayó en la frente del héroe nacional Juan Sobieski, con inmenso júbilo de Clemente X, que hizo cantar un solemne *Te Deum* en su capilla del Quirinal. Nueva alegría le proporcionó otra victoria de Sobieski en agosto de 1675, mas no vivió lo suficiente para celebrar el mayor y más resonante triunfo del héroe polaco, que tuvo lugar ante los muros de Viena en 1683.

<sup>44</sup> F. DE ALMEIDA, *Historia da Igreja em Portugal* (Lisboa 1968) II 335-42.

<sup>45</sup> Nueve días más tarde daba cuenta de la victoria al papa y al cardenal Altieri, anunciando el envío de los despojos (A. THEINER, *Vetera monumenta Poloniae* [Roma 1863] III 607-608).

**16. Últimos días del papa Altieri.**—El anciano, pero animoso pontífice, gobernó con prudencia sus Estados durante seis años bien cumplidos; promovió la agricultura y ciertas industrias, alentando a los mismos nobles a dedicarse a ellas; gastó cuantiosas sumas en limosnas a los pobres; restauró edificios y monumentos públicos; fundó la Universidad de Urbino en 1671 y la de Palma de Mallorca en 1673 <sup>46</sup>; dejó abundante legislación sobre las órdenes religiosas; apoyó a los vicarios apostólicos de China y de la India contra las pretensiones del clero portugués; protegió al portentoso orador, incomparable misionero e intrépido defensor de los indios del Brasil, P. Antonio Vieira, S.I. (a quien el mismo papa había oído predicar en Roma), declarándolo exento de la Inquisición portuguesa, que intentaba procesarlo por su «sebastianismo», o profetismo patriótico, y sometiéndolo a la jurisdicción inmediata de la Inquisición romana <sup>47</sup>.

En 1671 se volvió a la idea de celebrar espectáculos populares en el Coliseo, especialmente corridas de toros, y ya se había obtenido el permiso, cuando algunas personas pías, recurriendo al papa, lo estorbaron. Lo que se hizo fue erigir una gran cruz en medio del antiguo anfiteatro. Clemente X aprobó el culto de San Fernando, rey de Castilla y de León, y elevó a los altares a muchos otros santos, como Gaetano de Tiene, fundador de los Teatinos; Francisco de Borja, Luis Beltrán, Rosa de Lima, la primera santa de Hispanoamérica, etc. En el jubileo de 1675, realizado con la presencia activa de Cristina de Suecia y de otros altos personajes, tuvo oportunidad el papa de mostrar, una vez más, su piedad y su caridad generosa con los pobres y los enfermos.

Lleno de días y de buenas obras, falleció el 22 de julio de 1676.

Las estatuas simbólicas de la Clemencia y la Benignidad velan su sepulcro en la basílica Vaticana.

**17. El santo papa Inocencio XI (1676-89).**—En los primeros días de agosto se encerraron los cardenales en el conclave. Entre todos los miembros del sacro colegio destacaban por sus excelsas dotes morales Benedetto Odescalchi y Gregorio Barbarigo. Si este último, a quien hoy veneramos en los altares, no ciñó la tiara pontificia, se debió seguramente a su firme resistencia. El elegido fue Odescalchi (21 de sep-

<sup>46</sup> *Bullarium Romanum* XVIII 395-96.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 573-75.



tiembre de 1676), que tomó el nombre de Inocencio XI en agradecimiento al papa Pamfili, que le había elevado al cardenalato. Para que los cardenales le dieran su voto, hubo que aguardar a que el omnipotente Luis XIV de Francia pronunciara desde París el *nihil obstat*.

Grave era la situación que atravesaba entonces la Iglesia. Hacía falta un hombre del temple heroico de Gregorio VII y de la santidad orante de Pío V; hacía falta un papa que se enfrentase intrépidamente con el coloso francés, personificación del absolutismo galicano; levantase un dique a la marea creciente del islam y, dentro de la Iglesia, sajase a tiempo las blanduras del laxismo, que empezaba a introducirse en la moral con rótulo de «probabilismo», y en la espiritualidad, con nombre de «quietismo». Ese papa fue Inocencio XI, alto de estatura, magro de carnes, nariz aguileña, con bigote y perilla al uso del tiempo; de carácter dulce y benévolo, no obstante su rigorismo ascético; meticuloso hasta la escrupulosidad; exacto cumplidor de sus deberes, reservado en su trato, ahorrador, contrario al lujo y a las pompas mundanas, incansable en sus obras de beneficencia para con los pobres y apesadados, enérgico e independiente en su gobierno. Entre los pontífices del siglo XVII no hay ninguno que se le iguale, o pueda comparársele, ni en santidad, ni en amor a la justicia, ni en alteza de miras, puramente espirituales <sup>48</sup>.

Nacido Benedetto Odescalchi en Como de Lombardía el 19 de mayo de 1611, de antigua familia de mercaderes, estudió en su patria las humanidades con los jesuitas y se afilió en la Congregación Mariana. En 1636 hizo un viaje a Roma con una recomendación del gobernador de Milán para el cardenal español Alfonso de La Cueva. Conociendo éste la rectitud y piedad del joven, le persuadió que su vocación era el sacerdocio, no la milicia, como había pensado. Su vocación sacerdotal maduró en Nápoles, donde se doctoró *in utroque iure*. Urbano VIII lo nombró protonotario apostólico y gobernador de Macerata e Inocencio X le otorgó la púrpura el 6 de marzo de 1645.

Por el admirable ejemplo de sus virtudes era llamado «el Carlos Borromeo del colegio cardenalicio». En la legación de

<sup>48</sup> Su causa de beatificación, iniciada bajo Clemente XI y obstaculizada por Francia, llegó a buen término bajo Pío XII, que lo beatificó el 7 de octubre de 1956. Cf. *Beatificationis et canonizationis ven. Servi Dei Innocenti papae XI nova Positio* (Vaticano 1944); C. MICCINELLI, *Innocenzo XI. Testimonianze e documenti* (Vaticano 1943); G. PAPÀ-SOGLI, *Il beato Innocenzo XI* (Roma 1956).

Ferrara (1645-50) mereció el título de «padre de los pobres» por el celo con que se desvivió para dar de comer a los hambrientos. Desde 1656 vivía tranquilo en la curia, dedicado a obras de piedad y de beneficencia, cuando Dios le llamó al sumo pontificado.

Desde un principio declaró la guerra a cualquier nepotismo. A su sobrino Livio, que esperaba medrar a la sombra del papa, le anunció que no recibiría ningún favor por razón de parentesco; que podía venir todos los días al Vaticano, pero sólo para rezar juntos el rosario.

Austeró en su persona, impuso también la austeridad en la curia y todos los Estados de la Iglesia. Gracias a una sabia administración, pronto saneó las públicas finanzas. Reformó las costumbres del clero y del pueblo, dio severas medidas contra el lujo y contra ciertas diversiones populares; ni siquiera fomentó el arte, como otros papas. Inculcó a los párrocos la enseñanza del catecismo y la predicación verdaderamente cristiana. No tanto deseaba sacerdotes numerosos, cuanto ejemplares.

**18. La defensa de Viena.**—Un rasgo que le asemeja más al santo papa Pío V podemos ver en su constante preocupación por defender a la cristiandad europea de su enemigo tradicional, la Media Luna. No eran tiempos de cruzada, y, sin embargo, desde los primeros días de su pontificado mostró su deseo de establecer la concordia entre los príncipes cristianos y unirlos contra los turcos invasores. Incluso trató de ganar para esta empresa al zar de Moscú y al sha de Persia.

Escucharon su llamamiento el emperador Leopoldo I y el rey de Polonia, Juan III Sobieski; no así Luis XIV de Francia, temeroso de la grandeza del imperio, que sostenía a los húngaros en su rebelión contra Leopoldo y andaba en negociaciones con el sultán Mahomet IV para inducirle a lanzar sus fuerzas contra Austria y Sicilia. La época de San Luis ha pasado, repetía el rey de Francia al romano pontífice.

En vano Inocencio XI puso en movimiento a todos sus nuncios, desde la península Ibérica hasta Persia, algunos de los cuales extremaron el tacto y la diplomacia, como L. Bevilacqua en Nimega, F. Buonvisi en Viena, O. Pallavicini en Varsovia<sup>49</sup>. No fue poco que, a pesar de la constante oposición de Francia, el emperador y el rey de Polonia firmasen el

<sup>49</sup> F. DE BOJANI, *Innocent XI. Sa correspondance avec ses nonces* (Roma, París 1910-12).

31 de marzo de 1683 una alianza contra los turcos, contando con la valiosa colaboración del papa.

Por aquellos mismos días, el ejército turco, entre el sonoro estruendo de músicas enardecedoras y al comando del sultán, marchaba sobre Belgrado. Allí Mahomet IV, con todo su harem, hizo alto, y, entregando al gran visir Kara Mustafá el estandarte verde del Profeta, le ordenó seguir adelante como generalísimo de las tropas. El bagaje era inmenso, pero los hombres de guerra no pasarían de 160.000. El emperador puso a disposición de su cuñado, Carlos de Lorena, sólo 30.000 hombres, que el 7 de julio sufrieron un fuerte descalabro en Petronell.

Marcando su paso con incendios y matanzas, Kara Mustafá llegó con sus jenízaros a las murallas de Viena y puso cerco a la ciudad. Era el 14 de julio de 1683. El emperador había dejado la capital, poniéndose en seguro; el heroico defensor de la ciudad fue el conde Ernesto Rudiger de Starhemberg. Los primeros asaltos de los sitiadores fracasaron; pero los ataques no cesaban, la disentería hacía estragos dentro de la ciudad. Starhemberg, herido en el combate, pedía auxilio una y otra vez a Carlos de Lorena, cuyas tropas tardaban en llegar. La mitad de la guarnición y un tercio de la población habían perecido. Pero he aquí que, en la noche del 10 al 11 de septiembre, sobre la colina de Kahlenberg centellearon cinco cohetes anunciando la proximidad del ejército auxiliador; estas tropas, a las que se habían agregado 26.000 soldados polacos comandados por el aguerrido Juan Sobieski, avanzaron hacia Viena, ocupando las alturas de Kahlenberg. El domingo 12 de septiembre, después de oír misa y comulgar, Sobieski, que, tras algunas disensiones, había visto colmada su ambición de ser el jefe supremo, se lanzó a la carga gritando: *Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam*. Tras una resistencia desesperada de la caballería de Kara Mustafá, los turcos huyeron a la desbandada, dejando en el campo de batalla 10.000 cadáveres; cerca de 2.000 perdieron los cristianos, pero se apoderaron de riquísimo botín y liberaron a 500 niños prisioneros del enemigo. Esta gran victoria de Viena ha sido comparada a la de Poitiers, las Navas de Tolosa y Lepanto. En la salvación de Viena se miró la salvación de Europa<sup>50</sup>.

Al conocer Inocencio XI la fausta noticia, cayó de hinojos para dar gracias a Dios. Al caer la noche, toda Roma se llenó

<sup>50</sup> F. LANCELOTTI, *Secondo centenario della liberazione di Viena dall'assedio dei Turchi* (Roma 1883), con interesantes datos y algunos documentos. Cuánto se debió al papa y a los nuncios apostólicos, p.49-53.

de luminarias. Acompañado de todos los cardenales, se dirigió el 25 de septiembre a cantar un solemne *Te Deum* en Santa María la Mayor y al día siguiente hizo celebrar en todas las iglesias de Roma misas *de requiem* por los caídos en la guerra. En agradecimiento por la liberación de Viena, prescribió para toda la Iglesia la fiesta del Nombre de María. Siguió el papa esforzándose por mantener la unión de los príncipes católicos en la lucha contra los turcos. Entre los triunfos de aquellos años merece recordarse la conquista de Buda por las tropas de Carlos de Lorena, arrebatando a la Media Luna, tras largo asedio, la capital de Hungría, baluarte principal del imperio otomano en su frontera occidental (2 de septiembre de 1686).

**19. Ruina del catolicismo en Inglaterra.**—En 1660, a los dos años de la muerte del dictador Oliverio Cromwell, la dinastía de los Stuart fue restaurada en la persona de Carlos II. Hijo de madre católica y esposo de una portuguesa también católica, este monarca, de dotes intelectuales no vulgares, se vio forzado a permitir la dura persecución de los católicos, provocada por el supuesto «complot papista» del aventurero Titus Oates, quien denunció una oculta maquinación católica para asesinar al rey y restablecer el catolicismo en Inglaterra. El mártir más ilustre fue Oliverio Plunket, primado de Irlanda, decapitado y descuartizado en 1680 y elevado a los altares por Pablo VI en 1975. El rey Carlos II vivió como un libertino, pero antes de morir abrazó secretamente el catolicismo.

Sucedíóle en 1685 su hermano Jacobo II, católico ferviente, que en seguida envió una embajada al papa, llamó a los jesuitas y se sometió a los consejos del P. Eduardo Petre. Admirador de Luis XIV, quiso imitar su absolutismo, contra las exhortaciones de Inocencio XI, que le aconsejaba no mirar demasiado a Francia, respetar las libertades parlamentarias y tratar con moderación a sus súbditos no católicos. No le hizo caso, y la reacción de los anglicanos no se hizo esperar; si no se sublevaron, fue porque la Iglesia anglicana consideraba culpa grave cualquier insurrección real; y también porque se esperaba que, a la muerte del monarca, le sucediese en el trono alguna de sus hijas, casadas con príncipes protestantes. Pero en 1688 ocurrió que la segunda mujer de Jacobo, la católica María de Este, le dio un hijo varón, lo cual abrió la perspectiva de una dinastía católica y autoritaria.

Los protestantes ingleses ofrecieron entonces el trono al *statolder* de Holanda, Guillermo de Orange, casado con la hija mayor de Jacobo. El 5 de noviembre de 1688 desembarcó

Guillermo en Inglaterra al frente de 16.000 hombres, y no le fue difícil apoderarse de todo el país. Jacobo II tuvo que refugiarse en Francia. Los historiadores que acusan a Inocencio XI de cierta complicidad en la derrota de los Estuardos, ni tienen en su favor documento alguno ni explican el absurdo que eso significaría. El papa avisó repetidas veces a Jacobo II de su imprudente política y al fin miró con dolor y tristeza la pérdida de aquel reino para la Iglesia.

Grave dolor ocasionó al romano pontífice la aprobación de los cuatro artículos galicanos aprobados por la Asamblea del clero francés en 1682; dolor que le afligió todavía más cuando Luis XIV decretó que fuesen aceptados oficialmente por los parlamentos y las universidades del reino. Inmediatamente entró en actividad la diplomacia pontificia para conseguir que el Rey Sol diese marcha atrás. Mucho se alegró Inocencio XI de que los obispos y universidades de España, a instancias del nuncio, se declarasen en contra de los artículos galicanos y en favor del pontífice. La Inquisición española, con toda su autoridad, se pronunció, igualmente, en defensa del supremo poder eclesiástico de Roma. El doctísimo benedictino J. Sáenz de Aguirre escribió *Defensio cathedrae S. Petri*, y otro tanto prometió hacer el general de los jesuitas, Tirso González. Inocencio XI tenía a la Universidad de París por «enemiga casi declarada de la autoridad apostólica»: así y todo, pudo entonces percibir el papa que dentro de la Facultad Teológica se alzaban numerosas protestas contra el decreto de Luis XIV.

En otro capítulo se narrarán sus conflictos con Luis XIV a propósito de las regalías y del galicanismo, sus condenaciones del molinismo y del laxismo<sup>51</sup>.

El santo papa Inocencio, después de casi trece años de pontificado, en los que dio altos ejemplos de entereza de ánimo y de caridad, entregó su alma a Dios el 12 de agosto de 1689. Roma entera le testimonió su gran veneración.

El estudio que le dedicó Ludovico Pastor (o quien sea el autor de esas páginas) se concluye con este juicio sintético: «En su actividad eclesiástica, Inocencio XI recuerda a Pío V. Igual a éste en sus costumbres inmaculadas, desplegó un celo ardoroso por el mejoramiento moral del clero y del pueblo, siendo, al mismo tiempo, un defensor intrépido de los derechos de la Iglesia, pronto al sacrificio para auxiliar a los defensores de la cristiandad contra el islam. En los éxitos obtenidos

<sup>51</sup> DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum* n.2090-2269.

en las guerras turcas, a él le corresponde la parte mayor y aun decisiva... No le honra menos el valor intrépido y la perseverancia tenaz con que supo tutelar la independencia y los derechos de la Santa Sede frente a Luis XIV cuando este rey trataba de someter el papado, igual que las demás potencias, a la condición de vasallo... Mientras todos los Estados de Europa temblaban ante el poderoso del Sena, Inocencio XI defendió con firmeza admirable y con una resolución que recuerda a Gregorio VII la libertad de la Iglesia; obrando así, protegió indirectamente la libertad europea contra los planes de dominación universal del monarca francés... Consecuencia natural de su intervención en favor de Leopoldo I fue la fundación de la monarquía austro-húngara y el desplazamiento de su centro de gravedad a la región del Danubio» <sup>52</sup>.

**20. Última aparición del nepotismo.**—De los 62 cardenales que integraban el sacro colegio al morir Inocencio XI, no menos de 10 estaban ausentes de Roma y no pudieron entrar en conclave. Este duró del 23 de agosto al 6 de octubre. Los votos se iban orientando hacia el cardenal Gregorio Barbarigo, «ángel de bondad» (canonizado modernamente por Juan XXIII), y hubiera sido elegido de no haberse opuesto él, según se dice. El partido de los «zelanti» pensó entonces que el más digno de la tiara era Pedro Ottoboni, un patricio veneciano, no enfeudado ni al imperio ni a Francia y estimado generalmente por sus cualidades de afable trato y habilidad para los negocios curiales. Ouiso llamarse Alejandro VIII, y, aunque estaba para cumplir los ochenta años, gozaba de buena salud y ostentaba una figura imponente, de rostro viril y risueño, encuadrado en luenga barba. Su coronación fue celebrada popularmente en Roma y en Venecia con arcos de triunfo y fuegos artificiales («stupendissime feste e fuochi»).

Este bondadoso papa cayó en el vicio de amar con exceso a sus parientes y renovar el ya mal visto nepotismo. Hizo venir prontamente de Venecia a sus parientes para poder honrar y enriquecer a sobrinos y resobrinos. A uno de éstos le concedió la rica abadía de Chiaravalle y luego la púrpura cardenalicia con el cargo de vicescanciller, más la legación de Aviñón, no obstante que su conducta no era la más conveniente

<sup>52</sup> *Geschichte der Päpste* XIV 1042-43. Pastor maneja abundante documentación y bibliografía. Véase, además, M. G. LIPPI-J. BERTHIER, *Vita di papa Innocenzo XI* (Roma 1889), y, sobre todo, las obras arriba citadas de Berthier y Bojani.

a un eclesiástico: «amatore di musica, poesia e di allegrezze», lo describe un contemporáneo. A otro sobrino le dio la superintendencia de las fortalezas marítimas y de las galeras del Estado. Los Ottoboni emparentaron con ricas y principescas familias romanas.

En 1690 canonizó a su compatriota Lorenzo Giustiniani, y, juntamente, a Juan de Capistrano, Juan de Sahagún, Juan de Dios y Pascual Baylón.

Quedáronle agradecidos los romanos, porque les alivió los impuestos, facilitó las importaciones de víveres y rebajó su precio. Para la Biblioteca Vaticana compró la biblioteca de la reina Cristina de Suecia, rica de preciosos manuscritos. Y a su patria Venecia procuró ayudar cuanto pudo con navíos y subsidios económicos en la guerra contra los turcos.

Respecto al monarca francés, siguió en un principio la línea recta e intransigente de su predecesor, mas luego tanto el rey como el papa se persuadieron que lo mejor para todos era proceder en paz y concordia. No era cosa fácil, dada la ambición de Luis XIV y la obstinación de no pocos galicanos. Alejandro VIII deseaba ardientemente el restablecimiento de la paz religiosa en Francia, donde aumentaba cada día más el número de obispos nombrados por el rey y no confirmados por la Santa Sede a causa de su galicanismo. Por eso se avino a las concesiones. Cedió en la confirmación canónica de los obispos, a condición de que se retractasen explícitamente de sus errores, y accedió a conceder el capelo cardenalicio al obispo de Beauvais, Toussaint de Forbin Janson, enemigo del emperador, pero muy estimado de Luis XIV. El rey, en cambio, renunció al derecho de asilo de la Embajada romana—cosa que ya habían hecho antes otros monarcas—y restituyó a la Santa Sede la ciudad de Avignon y el Venaissin, que le había sido arrebatado en tiempo de Alejandro VII.

A pesar de estas tentativas y deseos de reconciliación, el papa se mantuvo inflexible en los principios, declarando por la bula *Inter multiplices* (4 de agosto de 1690) inválidos, írritos y nulos los cuatro artículos galicanos y la extensión de los derechos de regalía a todas las iglesias de Francia. También, el 7 de diciembre del mismo año, condenó 31 errores de los jansenistas lovanienses, relativos al pecado y la gracia, la justificación, la penitencia, la veneración a María, el bautismo, la autoridad del romano pontífice<sup>53</sup>.

<sup>53</sup> DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum* n.2301-32.

Falleció el 1.<sup>a</sup> de febrero de 1691, a los dieciséis meses de pontificado <sup>54</sup>.

**21. El papa Pignatelli, contra el nepotismo.**—De todos los conclaves del siglo xvii, el más largo fue el de 1691. Duró cinco meses, del 12 de febrero al 11 de julio. Ni los españoles, ni los franceses, ni los imperiales se avinieron a votar por Barbarigo, candidatura de los «zelanti», aunque todos repetían que nada tenían que objetar contra aquel santo cardenal, que, por otra parte, no ambicionaba la tiara. Desde fines de abril, los sufragios se fueron acumulando sobre el nombre de Pignatelli. El calor estival obligó a los conclavistas a acelerar la elección, y, contra la resistencia de los franceses, la mayoría de los cardenales optó por Antonio Pignatelli, bien conocido y venerado por la pureza angélica de sus costumbres desde que estudiaba en el Colegio Romano de los jesuitas.

Nacido en 1615, en un castillo que su padre, príncipe de Minervino y grande de España, poseía no lejos de Bari, hizo sus estudios en Roma. Laureado *in utroque*, alcanzó una prelatura bajo Urbano VIII, fue luego inquisidor de Malta, gobernador de Viterbo, nuncio apostólico en Florencia, Polonia y Viena, distinguiéndose en todas partes por su rectitud de miras, su devoción eucarística y su admirable caridad con los pobres y necesitados. Inocencio XI lo creó cardenal (1681), obispo de Faenza, legado de Bolonia y arzobispo de Nápoles. En la escuela de aquel santo pontífice templó su espíritu; por eso quiso llamarse Inocencio XII <sup>55</sup>.

Reaccionando enérgicamente contra el nepotismo de su predecesor, trató de arrancar de cuajo este vicio, para lo cual, ejecutando un antiguo deseo de Inocencio XI, expidió la bula *Romanum decet Pontificem* (20 de junio de 1692), suscrita y jurada por el papa y por los 35 cardenales presentes entonces en Roma, prohibiendo severamente a los papas venideros conceder honores, cargos públicos, estipendios, salarios, etc., a sus hermanos, sobrinos y demás parientes, o enriquecerlos, a costa de la Iglesia, por motivo de parentesco. Si un pariente del papa, a causa de sus méritos, llega al cardenalato, no deberá cobrar más de 12.000 escudos romanos. Si algún papa se excedía, el sucesor debería rescindir y anular las donaciones y

<sup>54</sup> A falta de una buena biografía, véase P. RICHARD, *Alexandre VIII*: DTC, y allí mismo, *Alexandre VIII, propositions condamnées par lui*, por X. de Bachelet.

<sup>55</sup> F. PETRUCCI DELLA GATTINA, *Histoire diplomatique des conclaves* III 351-410.



beneficios, devolviendo a la Cámara Apostólica los bienes que se le habían defraudado <sup>56</sup>.

Así se atajó el excesivo favoritismo de los pontífices, y el nepotismo pasó a la historia. A este gran acto de reforma siguieron otros concernientes a la Penitenciaría y Dataría. Encargó al docto y austero cardenal Leonardo Colloredo, oratoriano, la visita canónica del clero romano; prescribió a los sacerdotes de la Urbe portar hábito talar, no llevar peluca y retirarse dos veces al año a hacer ejercicios espirituales; introdujo en Roma, como antes en Nápoles, un rito de mayor solemnidad para acompañar al Santísimo en el santo viático. Promovió la predicación y nombró predicador del palacio apostólico al más famoso predicador y misionero de Italia, Pablo Segneri, de la Compañía de Jesús <sup>57</sup>. Otorgó la púrpura a personajes insignes, como Tomás María Ferrari, O.P.; Enrique Noris, O.S.A. <sup>58</sup>; Celestino Sfondrati, O.S.B., etc.

El pueblo romano lo adoraba y lo aclamaba cuando se dejaba ver en público, porque veía en él al padre y socorredor de todos los menesterosos. Reorganizó la administración pública, corrigiendo el abuso de la venta de los cargos; redujo los gastos de su corte, reprimió el lujo de los que gastaban sumas enormes en vanidades; reformó los tribunales de justicia, reuniéndolos en la «curia inocenciana» (palacio Montecitorio), obra arquitectónica de Carlos Fontana; construyó el puerto de Anzio, mejor que el de Cività Vecchia, y a su lado una fortaleza.

El gran Muratori, que alcanzó sus tiempos, traza de Inocencio XII este retrato: «Bien merece este glorioso pastor de la Iglesia de Dios que su nombre y gobierno se conserven en bendición por todos los siglos venideros; tan nobles, tan laudables fueron todas sus acciones. Admirábase en él un corazón de emperador romano, no para pensar en ventajas propias o de los suyos..., sino solamente para procurar alivio y provecho a sus amados pueblos. Especialmente llevaba en el corazón a los pobrecitos, a los que solía llamar *mis nepotes*. Para

<sup>56</sup> *Bullarium Romanum* XX 441-46.

<sup>57</sup> *Opere del P. Paolo Segneri... con un ragguaglio della sua vita* (Parma 1714-20), 3 vols.

<sup>58</sup> Las obras de Noris son de importancia para la historia de las controversias teológicas de su tiempo. Cf. *Opera omnia*, ed. P. y G. Balzerini (Verona 1729-32), 4 vols.

albergue de ellos destinó el palacio Lateranense con el anejo de una viña comprada para su servicio. Concibió, además, la magnífica idea de reunir en un hospicio, procurándoles algún trabajo, a todos los niños y pordioseros inválidos, y con este fin fabricó un vasto edificio en *San Michele in Ripa*, que fue ampliado por su sucesor»<sup>59</sup>.

Mantuvo buenas relaciones con Luis XIV, pero exigió a todos los obispos que habían asistido a la asamblea de 1682 una explícita retractación de los cuatro artículos galicanos.

Inocencio XII se preocupó también de las misiones extranjeras y promovió la acción de la Congregación de Propaganda en Persia, China y aun en América. Al emperador Leopoldo I le prestó auxilio pecuniario para la guerra contra los turcos, y cuando llegó a Roma la noticia de la espléndida victoria de Salankemen (1691) y la conquista de Granvaradino (1692), ordenó que en Roma se celebrasen con grandes alegrías populares y funciones litúrgicas. Las relaciones amistosas entre papa y emperador se nublaron luego, porque Leopoldo concedió la investidura de elector del Imperio al protestante Enrique Augusto de Hannover, y, sobre todo, por las actitudes absolutísticas y poco conciliatorias de los embajadores imperiales en Roma. En cambio, el cardenal Forbin, embajador de Francia, hacía cuanto podía por captarse la benevolencia del pontífice, tanto que Inocencio XII empezó a inclinarse hacia Luis XIV, el cual, por su parte, también deseaba atraerse la voluntad del papa en el grave negocio de la sucesión de España.

El 12 de marzo de 1699, por el breve *Cum aliae*, condenó 23 proposiciones sobre el amor purísimo de Dios, entresacadas del libro *Explications des maximes des Saints sur la vie intérieure*, cuyo autor era Fénelon, arzobispo de Cambray, amigo y defensor de Madame Guyon, promotora de una forma mitigada de quietismo.

**22. La sucesión de España.**—En aquella Europa tan atormentada por las guerras, que parecían calmarse con la paz de Ryswik en 1697, surge de pronto en el horizonte una interrogación inquietante y la amenaza de una nueva conflagración.

Sobre la salud del rey de España, Carlos II, corrían noticias alarmantes. Siempre raquítico y enfermizo, podía morir

<sup>59</sup> L. A. MURATORI, *Annali d'Italia* (Lucca 1764) XI 343-44.

de un día para otro, dejando el trono vacante, porque no tenía hijos. El problema de la sucesión se convirtió en la más grande preocupación europea. Se trataba de la más extensa monarquía del mundo, y aspiraban a dominarla Habsburgos y Borbones, es decir, las dos más prestigiosas monarquías de entonces. Entre tan poderosos rivales, ¿qué actitud tomaría el romano pontífice?

En su primer testamento (14 de noviembre de 1698), Carlos II declaró que nombraba heredero universal al príncipe de Baviera, José Fernando, como nieto de la infanta española Margarita, esposa difunta del emperador. El papa Inocencio XII aprobó esta decisión, porque le pareció justa y favorable a la paz. No así el rey de Francia, que, en connivencia con Inglaterra y Holanda, empezó a planear el reparto de los dominios españoles entre las grandes potencias a fin de mantener el equilibrio europeo. Pero he aquí que el 6 de febrero de 1699 la muerte imprevista del príncipe de Baviera derribó de un manotazo el castillo de naipes de los políticos.

El problema de la sucesión al trono español volvió a plantearse con mayor expectación y angustia de los dos candidatos a la herencia: el emperador y el Rey Sol. Los embajadores de uno y otro tenían su partido o su camarilla en la corte de Madrid. ¿Quién de los dos arrancaría al infeliz Carlos II un nuevo testamento en su favor? Si el rey y su esposa, Mariana de Neoburgo, naturalmente hubieran preferido un archiduque austríaco, los grandes, en cambio, y los ministros deseaban un príncipe francés, porque pensaban que a la sombra de Francia, mejor que a la de Austria, se podría defender la monarquía española del peligro de desmembramiento. El influyente cardenal primado, Luis Manuel de Portocarrero, que anteriormente había patrocinado la candidatura bávara, se volvió ahora decididamente a la francesa, y con él otros consejeros de Estado, con lo que el partido austro-alemán perdió mucho terreno. Y cuando el 6 de junio de 1700 todo el Consejo de Estado se declaró en favor del nieto de Luis XIV, propuso Portocarrero que se solicitase la opinión del papa, que se interesaría, sin duda, en el negocio por el bien religioso de la nación y porque a él le correspondía el supremo señorío feudal del reino de las Dos Sicilias. Así se hizo el 3 de julio por medio del embajador, duque de Uceda. Oído el parecer de tres cardenales, Inocencio XII respondió, por medio del cardenal Albani (aunque el texto de la respuesta no se conserva), en sentido favorable a la opinión del Consejo de Estado, por-

que esta solución preservaría, mejor que la contraria, los intereses generales y eclesiásticos <sup>60</sup>.

El 2 de octubre se le administraron al rey los últimos sacramentos, y, al día siguiente, el mismo Portocarrero, haciendo valer, tal vez, la opinión del vicario de Cristo, consiguió del piadoso monarca moribundo un segundo testamento, en que nombraba heredero de todos sus dominios a Felipe de Anjou, nieto de María Teresa de Austria, primogénita de Felipe IV y esposa de Luis XIV.

Murió Carlos II el 1.º de noviembre antes de cumplir los cuarenta años. Ni su testamento ni la diplomacia de los contendientes fueron parte a resolver el conflicto sucesorio. La solución vino de las armas tras una guerra de trece años.

Inocencio XII no llegó a conocer el desenlace bélico, porque había muerto poco antes del rey de España, en la noche del 26 al 27 de septiembre. Murió entre las festividades litúrgicas y piadosas del Año Santo, que él había publicado solemnemente por la bula *Regi saeculorum*.

<sup>60</sup> Así opina L. PASTOR, *Geschichte* XIV 1164. Ver los documentados artículos de J. GALLAND, *Die Papstwahl des Jahres 1700*: Hist. Jahrb. 3 (1882) 208-54; 355-87; 596-630 (p.227-29).

## CAPITULO II

### Los papas del siglo XVIII hasta 1769

#### Fuentes

- Bullarium Clementis XI* (Roma 1723).  
*Clementis XI P. M. Epistolae et Brevia selectiora* (Roma 1724), 3 vols. en fol. mayor.  
*Clementis XI J. M. Opera omnia*, ed. card. A. Albani (Frankfurt 1729); contiene oraciones consistoriales, homilías, epístolas y breves (en apéndice la biografía del papa, escrita por J. C. Battello).  
Para Clemente XII, el *Bullarium Romanum*, ed. Taurinensis, vols.23 y 24.  
*Bullarium Benedicti XIV* (Roma 1752-58), 4 vols.  
*Benedicti XIV... Opera omnia* (Prato 1839-47), 17 tomos.  
*Benedicti XIV Opera inedita*, ed. F. Heiner (Freiburg Br. 1904).  
E. MORELLI, *Le lettere di Benedetto XIV al card. de Tencin* (Roma 1955).  
Para Clemente XIII, *Bullarii Romani continuatio* vols.3 y 4.

#### Estudios

- F. POMETTI, *Studii sul Pontificato di Clemente XI*: Arch. Soc. Stor. P. 21 (1898) 279-457.  
M. DE LAFITAU, *La vie de Clément XI* (Padua 1752), 2 vols.  
L. NINA, *Le finanze pontificie sotto Clemente XI* (Milán 1928).  
L. DAL PANE, *Lo Stato pontificio e il movimento riformatorio del Settecento* (Milán 1959).  
A. LE ROY, *La France et Rome de 1700 à 1715* (París 1892).  
J. FERNÁNDEZ ALONSO, *Un período de las relaciones entre Felipe V y la Santa Sede (1709-1717)*: Ant. Ann. 3 (1955) 9-88.  
P. ROI, *La guerre di successione di Spagna negli Stati dell'Alta Italia e la politica di Clemente XI* (Roma 1931).  
G. V. VELLA, *Il Passionei e la politica di Clemente XI, 1708-1718* (Roma 1953).  
A. BAUDRILLART, *Philippe V et la Cour de France d'après les documents* (París 1890-1901).  
G. DREI, *Giulio Alberoni* (Bologna 1932).  
A. FABRONIUS, *De vita et rebus gestis Clementis XII* (Roma 1760).  
A. M. BETTANANI, *Benedetto XIV e la repubblica di Venezia* (Milán 1931).  
F. MONTANARI, *Il card. Lambertini fra la leggenda e la storia* (Milán 1943).  
E. APPOLIS, *Entre Jansénistes et Zelanti, le «Tiers Parti» catholique au XVII<sup>e</sup> siècle* (París 1960).  
R. MOLS, *Clément XI*: Dict. H. G. E. vol.12 (1953) 1326-61; *Clément XII*: ibid., 1361-81; *Clément XIII*: ibid., 1381-410, con erudición y copiosa bibliografía.  
Véase, desde luego, L. PASTOR (vols.15 y 16-17) y las obras que citamos en las notas.

## 1. SIGNIFICACIÓN DEL SIGLO XVIII

En septiembre de 1700 expiraba en Roma Inocencio XII. Con él se puede decir que moría el siglo xvii, el que los franceses llaman «le gran siècle», porque es el siglo de Francisco de Sales, Berulle, Lallemand, Richelieu, Condren, Descartes, Petau, Olier, Vicente de Paúl, Pascal, Molière, Racine, Bossuet y tantas otras lumbreras de la espiritualidad, de las letras, de la filosofía y de la política. ¿El gran siglo? «Non. Il fut gallican, ce siècle, et janséniste», dirá el poeta de *Sagesse*. Nosotros añadiríamos: No, que fue el siglo de la guerra de los Treinta Años y el del tratado de Westfalia. Cuando ese siglo agonizaba, el Rey Sol se hallaba todavía resplandeciente en su cenit. El gran siglo de Francia se prolongaba, pero el catolicismo francés, como el de toda Europa, entraba en crisis.

Nace el siglo xviii bajo la enseña de la razón contra la fe, de la filosofía contra la revelación. Paul Hazard, en la primera página de un bello libro en que intenta analizar la crisis de la conciencia europea de 1660 a 1715, describe así la subitánea transformación intelectual de su patria: «La mayoría de los franceses pensaban como Bossuet; y, de repente, los franceses piensan como Voltaire»<sup>1</sup>.

Esta gran transformación no fue sin lucha. El filósofo escéptico Pedro Bayle († 1706), precursor del enciclopedismo, advierte que son dos los partidos que se enfrentan: los *religionnaires*, o defensores de la tradicional religión revelada, y los *rationaux*, seguidores de la razón crítica, autosuficiente. Todos los pensadores europeos asistieron como testigos a la transcendental contienda de los dos bandos enemigos. Un partido intermedio (*le tiers parti*) no se había formado todavía.

La victoria se puso de lado de la revolución, primero intelectualmente, después también políticamente. Se construyó una filosofía que renunciaba a la metafísica para estudiar lo aparential y lo tangible; se edificó una política sin derecho divino, una religión sin misterios, una moral sin dogmas. Y se puso la esperanza, con ingenuo optimismo, en que la ciencia traería la felicidad al género humano. Tales fueron—según Hazard—los rasgos distintivos del siglo xviii, que en realidad se adelantaron dos decenios. «Precisamente lo que hemos querido mostrar es que esos caracteres esenciales se manifestaron

<sup>1</sup> P. HAZARD, *La crise de la conscience européenne. 1680-1715* (París 1935) Préface.

mucho antes de lo que ordinariamente se cree; se los encuentra ya formados en la época en que Luis XIV estaba en el apogeo de su poder brillante y centelleante, porque casi todas las ideas que parecieron revolucionarias en 1760 y aun en 1789 habían sido ya formuladas hacia 1680. Entonces fue cuando se operó una crisis en la conciencia europea... Los *nuevos filósofos* quisieron sustituir una civilización fundada sobre la idea del deber—deberes para con Dios, deberes para con el príncipe—por otra civilización fundada sobre la idea de derecho: los derechos de la conciencia individual, los derechos de la crítica, los derechos de la razón, los derechos del hombre y del ciudadano»<sup>2</sup>.

Jules Michelet, hijo tardío de la revolución e historiador de la misma, se pregunta: «La ley, tal como apareció en la revolución, ¿es conforme o contraria a la ley religiosa que le precedió? O en otros términos: la revolución, ¿es cristiana o anticristiana?» Y responde: «La revolución continúa y a la vez contradice al cristianismo; es su heredera y adversaria»<sup>3</sup>. «La revolución—añadía en un prefacio de 1868—no adoptó el credo de ninguna iglesia. ¿Por qué? Porque ella misma era una iglesia». Esto no me parece admisible. No podía tener un credo propio la que no aceptaba otros dogmas que los dictámenes de la razón individual. La revolución se presentó, más bien, como una «anti-Iglesia», como un ataque a toda iglesia que admitiese una revelación divina. Toda autoridad religiosa debería abolirse.

Es triste ver cómo más de una vez galicanos, jansenistas y regalistas se prestaron a colaborar con los filósofos librepensadores royendo y mermando cuanto les fue posible la autoridad del pontífice romano. Lo que no pudieron contra el vicario de Cristo, lo consiguieron contra sus más aguerridos defensores, los hijos de Ignacio de Loyola. Sucumbieron éstos, pero muy pronto la misma revolución se burló trágicamente de aquellos Borbones a cuya sombra cómplice la Enciclopedia había predicado libremente su nueva filosofía.

Vamos ahora a contemplar rápidamente la historia de los papas en el siglo XVIII, historia de sufrimientos, de humillaciones, de persecuciones, que culminará en la Revolución francesa de 1789.

<sup>2</sup> HAZARD, *La crise* I p.IV-V.

<sup>3</sup> J. MICHELET, *Histoire de la Révolution française* (París 1952) I 21.25.

## 2. CLEMENTE XI (1700-21), UN BUEN PONTÍFICE PARA MEJORES TIEMPOS

Cuando a fines de septiembre de 1700 agonizaba el anciano papa Pignatelli, ya el rey Luis XIV tenía en Roma bien informados a varios cardenales franceses del modo como debían comportarse en el próximo conclave, que, según las previsiones, se temía de larga duración. Al atardecer del 9 de octubre, se encerró el colegio cardenalicio para deliberar sobre el futuro papa. Desde el primer momento se vio que el partido más fuerte era el francés; frente a él se hallaban los hispano-imperiales, y en el centro, los neutrales y el grupo de los zelantes.

Los coloquios, los cabildeos y los manejos políticos se prolongaban de día en día, cuando de pronto llega el 19 de noviembre la noticia de la muerte de Carlos II, rey de España. ¿Quién le sucedería en el trono? Podría influir en ello el nuevo papa, cuya elección era urgentísima. Aquella noche no durmieron los cardenales. Y los zelotes lanzaron el nombre del cardenal Juan Francisco Albani, aplaudido por todos los partidos, a excepción de los franceses, los cuales al fin removieron sus obstáculos. La elección pareció unánime y segura; sólo que ahora fue el propio Albani quien se negó rotundamente a ceñirse la tiara. Instado por todos, decidió someter el caso a cuatro eminentes teólogos—un dominico, un jesuita, un franciscano y un teatino—, los cuales, de consuno, le respondieron que, siendo unánime la elección, debía ver en ella la voluntad de Dios. Aceptó resignado el 23 de noviembre, fiesta de San Clemente, en cuyo honor quiso llamarse Clemente XI.

Aunque nacido en Urbino, había hecho sus estudios en el Colegio Romano, donde fue saludado el nuevo papa con solemnes festejos. Dominaba las lenguas clásicas a la perfección, especialmente el griego. Se distinguió como orador y poeta. Cristina de Suecia comparó su elocuencia a la de Cicerón. «El papa cree—dirá Luis XIV en 1706—que su principal fuerza consiste en sus cartas; pero, por mucho talento que tenga para componerlas con elocuencia, la persuasión no va siempre unida a la belleza del estilo»<sup>4</sup>.

Todos se hacían lenguas de sus dotes literarias e intelectuales, de sus eximias virtudes, de su conducta inmaculada, de su talento político, bien demostrado en los cargos curiales de

<sup>4</sup> L. PASTOR, *Geschichte der Päpste* XV 10 n.4.



los años precedentes, y, en fin, de su extraordinaria jovialidad. Diariamente se confesaba y celebraba misa; con frecuencia predicaba y visitaba las iglesias y hospitales; sentábase a confesar en San Pedro, siendo papa, como un simple párroco; su vida era un ejemplo de piedad y austeridad.

No teniendo más que cincuenta y un años y gozando de buena salud, se aplicó al trabajo con asiduidad y fervor. El único defecto que le achacaban algunos era cierta vacilación en tomar decisiones y lentitud en ejecutarlas, tal vez por desconfianza de sí mismo.

Nombró secretario de Estado al cardenal F. Paolucci, persona competente y experimentada, en cuya fidelidad confiaba plenamente. Con igual acierto repartió los otros cargos y oficios curiales, y, aunque otorgó la púrpura cardenalicia a su sobrino Aníbal Albani en 1711 después de haberlo probado bien en diversas misiones diplomáticas, nadie se atrevió a tacharlo de nepotista. Siendo extraordinariamente limosnero, en los veintiún años de pontificado no dio un solo escudo a sus parientes; todo iba a los pobres.

Gravísimos problemas le esperaban. Resolverlos en paz y a gusto de todos era absolutamente imposible. Fue el primero el de la sucesión al trono de España.

### 3. GUERRA DE SUCESIÓN EN ESPAÑA

Ya hemos dicho cómo el problema empezó a inquietar a las cortes europeas en el pontificado anterior antes de que falleciera el siempre enfermizo Carlos II.

Deseando sacar partido de la crítica situación de España, las grandes potencias pusieron en marcha la odiosa máquina de las intrigas y maniobras. Con una desaprensión y desvergüenza increíbles, fundándose nada más que en la fuerza, empezaron a descuartizar, como fieras de la selva, los miembros agonizantes, pero todavía vivos, del imperio español. Reunidos en La Haya los representantes de Luis XIV y de Inglaterra y Holanda (11 de octubre de 1698), declaran, por sí y ante sí, que el sucesor de Carlos II en el reino de España será el niño José Fernando, hijo del elector bávaro, pero quitándole el reino de las Dos Sicilias y otros territorios en favor del gran delfín de Francia; y el ducado de Milán, que pasaría al archiduque Carlos de Austria, hijo del emperador. Los firmantes estaban dispuestos a defender tal reparto con las armas.

No pudiendo tolerar tal desmembramiento de sus Estados,

el rey español, por sugerencias del conde de Oropesa, declaró en su testamento del 17 de noviembre que el príncipe de Baviera, nieto de una infanta española, sería su heredero universal sin merma alguna de sus dominios.

La muerte del principito bávaro (Bruselas, 8 de febrero de 1699) desbarató todos los planes de una y otra parte. Pero vuelve Luis XIV a trazar nuevos planes sobre España sin contar con ella y llamando a consejo a los más antiespañoles del mundo: ingleses y holandeses. El 13 de marzo de 1700, en Londres, y el 25 de marzo, en La Haya, tratan de despedazar a España, su continua pesadilla, en bien, decían, de la paz universal. Según lo allí estatuido, la corona de España, con los Países Bajos y los dominios americanos, pertenecerían al archiduque de Austria, Carlos, hijo del emperador, a condición de que España y el Imperio no se unirían nunca como en tiempo de Carlos V. Nápoles, Sicilia, cinco puertos de Toscana y uno de la isla de Elba, el marquesado de Finale (Liguria), el ducado de Lorena y la provincia de Guipúzcoa pasarían a poder del delfín de Francia. Al duque de Lorena se le daba el Milanesado en compensación <sup>5</sup>.

Irritóse el moribundo rey de España al oír estas cláusulas de un tratado que atentaba a la dignidad y al poder de la nación. Irritándose aún más los personajes de más alta dignidad. El cardenal L. Portocarrero, arzobispo de Toledo, pidió al Consejo del Estado que se nombrara inmediatamente al delfín de Francia «príncipe de Asturias», y al rey, que lo nombrase su heredero. Carlos II, antes de decidirse, requirió el parecer del papa Pignatelli, el cual, bien asesorado, se inclinó a la opinión del Consejo. Entonces, Carlos II optó por el aspirante francés, Felipe de Borbón, joven de dicieséis años, nieto de Luis XIV y de la infanta española María Teresa de Habsburgo, y a los pocos días pasaba a mejor vida (1.º de noviembre de 1700).

El pueblo español aceptó de buen grado la última resolución del monarca, porque estaba persuadido que al arrimo de Francia se levantaría España más fácilmente de su postración.

¿Qué haría Luis XIV, comprometido en otros pactos con Inglaterra y Holanda, de los que esperaba sacar no exiguo provecho? Reflexionó unos días, y luego declaró que se adhería a los deseos de la nación española. Reunió en su gabinete de

<sup>5</sup> C. G. DE KOCH, *Histoire abrégée des traités de paix* (Bruselas 1857) 178-79; J. DU MONT, *Corps universel diplomatique* (Amsterdam 1726-31) VII 442.447.

Versalles al embajador español y al delfín con sus hijos, y, volviéndose a Felipe, conde de Anjou, le dijo: «'El rey de España ha dado una corona a V. M.; los nobles le aclaman, el pueblo anhela verle, y yo consiento en ello. Vais a reinar, señor, en la monarquía más vasta del mundo...' De repente abriéronse las mamparas por orden de Luis, que, dando algunos pasos con el aire majestuoso que tan bien le cuadraba..., dijo a los cortesanos que llenaban la antecámara: 'Aquí tenéis, señores, al rey de España; su nacimiento y el testamento del último rey lo elevan al trono...'; y al joven príncipe: 'Sed buen español, que eso es vuestro deber; mas recordad que habéis nacido francés'»<sup>6</sup>. En febrero de 1701, Felipe está en España y el 8 de mayo es coronado solemnemente en Madrid. Poco antes, el papa le manda una carta de felicitación.

Quien ahora levanta su protesta airada es el emperador Leopoldo I, alegando para su hijo, el archiduque Carlos, iguales derechos de consanguinidad que los Borbones. El papa Clemente XI se ofrece como intermediario para que no se llegue al rompimiento de las hostilidades y recomienda estricta neutralidad a los duques de Mantua, Módena y Parma. Inútilmente envió nuncios de paz a París, Madrid y Viena.

Casi toda Europa se divide en dos grandes campos: el de Luis XIV, por una parte, con buena parte de España, y, por otra, la poderosa coalición de Leopoldo I con los ingleses y los holandeses. Al emperador le ofrecen su ayuda Saboya y Portugal, y en Alemania, los príncipes electores de Brandenburgo, Maguncia, Tréveris, Hannover, el Palatinado, Sajonia y el landgrave de Hessen. No resultó una guerra nacional franco-alemana porque no todos los países germánicos iban con el emperador (v.gr.: Baviera y el electorado de Colonia) y porque lo que se jugaba en esta contienda no era la suerte de Alemania, como en otras guerras anteriores, sino la de España.

Para conseguir el apoyo militar del elector Federico Guillermo III de Brandenburgo había condescendido el emperador hasta otorgarle el título de rey (Federico Guillermo I de Prusia), siendo coronado el 18 de enero de 1701. Como aquellos Estados habían sido propiedad de la Orden Teutónica y nunca habían tolerado los papas su secularización, no podía Clemente XI permanecer mudo ahora que el emperador parecía darle sanción jurídica. La dura protesta papal del 16 de abril no tuvo efecto alguno.

<sup>6</sup> G. COXE, *España bajo el reinado de la casa de Borbón*. Trad. esp. de J. de Salas (Madrid 1846) I 82.

Para la guerra que iba a comenzar, el emperador tuvo a su servicio tres insignes personalidades: el político Antonio Heinsius, «gran pensionario de Holanda», director de la política de aquel país, y dos extraordinarios jefes militares y brillantes estrategas, el inglés duque de Marlborough y el saboyano Eugenio de Saboya.

Este último, cargado de laureles por sus campañas contra el Turco, es nombrado comandante supremo de las fuerzas armadas austríacas, y al frente de 30.000 hombres penetra en Italia. En la primavera de 1701 cae sobre Mantua y Ferrara, mas no puede llegar, como pretendía, hasta Milán, porque Luis XIV manda de Francia un poderosísimo ejército y de España viene el propio rey Felipe V, que desembarca en Nápoles en abril de 1702. Desde allí pretendió que el papa, como supremo señor feudal de aquel reino, le otorgase la investidura oficial, cosa que por su parte también reclamaba el emperador para su hijo. Clemente XI tuvo que hacer equilibrios para mantenerse neutral, descontentando a uno y a otro. La cruenta batalla de Luzzara, orilla derecha del Po (15 de agosto), en la que intervinieron el duque de Vendôme y el rey Felipe V, aunque con éxito incierto, logró detener la marcha conquistadora de Eugenio de Saboya.

Ingleses y holandeses, unidos al emperador, declaran oficialmente la guerra (15 de mayo de 1702) a las dos coronas de Francia y España. Confían en que ellos son los señores del mar y el emperador dispone de tropas numerosas y aguerridas en el continente. Pero Luis XIV, que cuenta con 200.000 infantes y 40.000 caballeros un poco improvisados, despliega una actividad asombrosa, y mientras los anglo-holandeses, a las órdenes de Marlborough, toman la iniciativa en los Países Bajos, el Rey Sol planea una audaz marcha concéntrica de tres ejércitos contra Viena partiendo de Baviera, Italia y Hungría, que no logró sus propósitos por la lentitud y mala combinación de los participantes.

Marlborough, vencedor en los Países Bajos, donde ha conquistado Ruremunda y Lieja, conduce sus tropas al Danubio, y en unión con Eugenio de Saboya derrota a los franceses en Höchstädt el 13 de agosto de 1704.

Entre tanto, el archiduque Carlos, que ha desembarcado en Lisboa (4 de marzo), avanza por la Península con soldados anglo-portugueses, y mientras una flota británica se apodera de Gibraltar, él sigue hasta Barcelona, que capitula el 9 de octubre de 1705, con lo cual toda Cataluña, Valencia y Murcia se ponen de su parte.

Felipe V pone sitio a Barcelona, mas tiene que alzarlo pronto para correr en defensa de Madrid, donde el archiduque logra penetrar el 29 de junio de 1706, proclamándose rey de España con el nombre de Carlos III. No puede gozar largo tiempo del triunfo, porque los castellanos están con D. Felipe, quien retorna a Madrid el 3 de agosto, y logran arrojar al enemigo hacia Levante. Los atropellos contra la moral y la religión que las tropas del archiduque y la marina inglesa cometieron en muchas partes les crearon fuertes enemistades. Nobles y plebeyos, campesinos y clérigos, ofrecen sus personas y bienes a la causa del rey. «El cardenal Portocarrero alistó y mantuvo a sus expensas seis escuadrones; el obispo de Córdoba, un regimiento; el de Murcia, dos, y el de Tarazona llegó hasta el punto de alistar a sus propios clérigos». Es verdad que «tampoco los eclesiásticos partidarios del archiduque anduvieron remisos en armarse»<sup>7</sup>.

La difícil situación en que se hallaban los franco-españoles cambia en forma decisiva con la victoria de Almansa (25 de abril de 1707), que Felipe V tuvo que agradecer al duque de Berwick, inglés al servicio de Francia, y al obispo de Cartagena, Luis Belluga, que se presentó en lo más recio de la pelea al frente de sus batallones. En consecuencia, gran parte del Levante español pasó de la obediencia de Carlos a la de Felipe.

Las relaciones de la corte española con la Santa Sede se turbaron seriamente porque, habiendo Clemente XI reconocido por rey al archiduque, aunque de mala gana, forzado por las amenazas de los austríacos, que se habían adueñado de Milán y Nápoles, provocó la indignación de Felipe V, quien, después de consultar a su confesor, creyó que tenía derecho a cerrar el tribunal de la Nunciatura y expulsar al nuncio de Su Santidad (22 de febrero de 1709).

No menos tuvo que sufrir Clemente XI del emperador a causa de las protestas y excomuniones lanzadas contra los imperiales, que violaban repetidamente los territorios pontificios<sup>8</sup>.

El año de 1709 es de conatos y tentativas de llegar a un armisticio: lo desea Luis XIV no menos que Inglaterra. Pero en España la guerra sigue con la misma violencia. Felipe V se ve nuevamente obligado a dejar Madrid, adonde entra victorioso el archiduque Carlos el 28 de septiembre de 1710, aunque a los pocos días cede la ciudad a su rival.

<sup>7</sup> V. DE LA FUENTE, *Historia ecles. de España* VI 11.

<sup>8</sup> PASTOR, *Geschichte* XV 35-36. Lo que Felipe V de España le hizo sufrir, *ibid.*, 53-56.

Felipe marcha en su persecución, y en los campos de Villaviciosa (Guadalajara) alcanza al ejército de Carlos, acaudillado por el conde de Starhemberg, y lo deshace en reñidísima batalla que decide los destinos del trono de España (10 de diciembre de 1710). Felipe V en persona asiste al formidable encuentro, siendo comandante el duque de Vendôme.

En abril de 1711 muere el emperador José I, hijo y sucesor de Leopoldo († 1705). Queda vacante el Imperio, y Carlos, hermano menor del difunto, abandona los campos de batalla para ceñir en Alemania la corona imperial. Antes de deponer las armas, Eugenio de Saboya intenta marchar sobre París. Los franceses lo detienen en su marcha. Y el armisticio se impone.

#### 4. TRATADO DE UTRECHT

En Londres se suscriben los *acuerdos preliminares* con Francia (1711). A principios de 1712 se inaugura en Utrecht un congreso de las potencias beligerantes, en el que se firman diversos tratados bilaterales; de Francia con Inglaterra, con Holanda, con Portugal, con el duque de Saboya, con el rey de Prusia; de España con Inglaterra y con Saboya. No fue posible por entonces tratar con el emperador, porque éste se empeñó en seguir en guerra hasta que las circunstancias le forzaron a la paz de Rastadt (1714).

Los plenipotenciarios de las naciones interesadas directamente y luego también otras, como Rusia, Polonia, Suecia, etc., deliberan y discuten desde fines de enero de 1712 hasta el verano de 1713. Estaban ausentes de las primeras sesiones los de España y Portugal. Felipe V se dolió amargamente de que su abuelo Luis XIV encargara a los plenipotenciarios franceses resolver los negocios concernientes a España<sup>9</sup>.

Inglaterra tuvo la parte del león. Exigió de Francia la demolición de Dunkerque, y en América, la isla de San Cristóbal, la bahía de Hudson, la Acadia (Nueva Escocia), Terranova; y consigue de España, a cambio del reconocimiento de Felipe V, la isla de Menorca, el promontorio de Gibraltar y ventajosas condiciones de comercio con América. Al duque de Saboya, Víctor Amadeo II, se le concede, con grave perjuicio de España, el reino de Sicilia; al mismo duque le entrega Luis XIV

<sup>9</sup> A. BAUDRILLART, *Philippe V et la Cour de France* (París 1889) 534-39.

el condado de Niza y el Monferrato; al príncipe elector de Brandenburgo se le reconoce el título de «rey de Prusia» (Federico Guillermo I). Al emperador se le reservaron y se le dieron en promesa ricas porciones del imperio español apenas hiciese la paz.

Esto ocurrió por fin en el tratado de Rastadt, redactado en francés, no en latín, según uso tradicional, el 6 de marzo de 1714. Carlos VI (el archiduque Carlos de la guerra, ahora emperador) restituía la ciudad de Landau a Luis XIV y éste le devolvía las plazas de la orilla derecha del Rhin; Alsacia quedaba para Francia; en adelante pertenecerían al Imperio el Milanesado, los llamados «Presidios de Toscana», el reino de Nápoles, la isla de Cerdeña y los Países Bajos españoles<sup>10</sup>. Felipe V no tuvo más remedio que resignarse.

Los tratados de Utrecht siguieron la línea de política internacional marcada en Westfalia sesenta y cinco años antes: equilibrio europeo, evitando la preponderancia excesiva de una potencia. Por eso se intentó quebrantar la fuerza de España y Francia, cuyas coronas unidas en un Borbón significarían un poderío mayor que el de Carlos V y Felipe II. A la España decadente la desmembraron, y si en el siglo XVIII se reanimó con nueva vitalidad, eso fue en el interior, no en su poder internacional. El floreciente reino de Francia inició su decadencia; el Rey Sol se inclinó hacia el ocaso, aunque asegurando a su país todavía por mucho tiempo la hegemonía cultural. En cambio, Inglaterra, vencedora, se impuso despóticamente a sus aliados como a sus enemigos y dio comienzo a su gran imperio marítimo y mercantil.

## 5. VICISITUDES DE UN LARGO PONTIFICADO

Mucho tuvo que padecer Clemente XI durante la guerra y después de ella por los sentimientos regalistas, que se iban acentuando en todas las cortes católicas. Por la paz de Utrecht, al duque Víctor Amadeo II de Saboya le tocó, según hemos visto, el reino de Sicilia. No gozó de su posesión más de cinco años, porque en 1718 se lo arrebató España; pero en ese breve espacio hizo valer con extraño rigor los supuestos privilegios de la «*monarchia sicula*», que se hacían remontar al papa Urba-

<sup>10</sup> DE KOCH, *Histoire abrégée des traités* I 200-16 (Utrecht); 217-22 (Rastadt); DU MONT, *Corps universel* VIII 339.393.

no II, donador del título de legado pontificio a Rogerio I de Sicilia en 1908 <sup>11</sup>.

Víctor Amadeo creó una junta encargada de propugnar las prerrogativas reales, puestas en discusión desde antiguo por los papas; sometió todas las decisiones romanas al *exequatur* y no respetó las inmunidades y jurisdicciones eclesiásticas; por lo que Clemente XI se vio obligado a protestar y luego a revocar unilateralmente el privilegio de la *monarchia sicula* por bula del 20 de febrero de 1715. Incluso puso a toda la isla bajo entredicho, que duró hasta la invasión española en 1718, ordenada por el ministro Alberoni. Desde 1720, Sicilia pasó a ser del Imperio.

En España, un jurisconsulto y político de cerrada mente absolutista, Macanaz, se convirtió en el teórico del regalismo español, influyendo algunos años en Felipe V (gracias a la intrigante francesa que se nombraba princesa de los Ursinos) como secretario del rey y como fiscal general del Consejo de Castilla. Cuando el 1714 pasó Felipe a segundas nupcias con Isabel Farnesio, princesa de Parma, las relaciones político-sociales mejoraron; la princesa de los Ursinos tuvo que abandonar la corte y partir para Francia, como también Macanaz. Favorito de Isabel era el inteligente ministro reformista Julio Alberoni, cuyos primeros pasos fueron contrarios a Macanaz y favorables a la Santa Sede hasta que en 1717 obtuvo del papa el capelo cardenalicio. Desde entonces se mostró desagradecido, dificultando las buenas relaciones de España con Roma, expulsando al nuncio y convirtiéndose de la noche a la mañana en furioso regalista, para caer después en desgracia del rey y de la reina.

Más graves preocupaciones suscitó en el ánimo de Clemente XI el rebrotar del jansenismo en Francia. Condenó las respuestas al famoso *Cas de conscience*, declaró en la bula *Vineam Domini* que no bastaba el silencio obsequioso y publicó un breve prohibiendo la lectura de las *Reflexiones morales*, del nuevo jansenista P. Quesnel, contra el cual expidió en 1713 la famosa bula *Unigenitus*; de todo lo cual hablaremos a su tiempo.

La amenaza perenne de los turcos se renovó con la declaración de guerra a los venecianos en 1714. Imposible para Venecia sostener el ataque por sí sola. Viendo el papa los peligros que corría toda la cristiandad europea, trató de imitar a su

<sup>11</sup> F. J. SENTIS, *Die Monarchia Sicula. Eine historisch canonistische Untersuchung* (Freib. i. Br. 1869).



modelo San Pío V, uniendo a los príncipes cristianos en una cruzada contra la Media Luna. Escribe al emperador Carlos, incitándole a la lucha; escribe igualmente al rey Augusto de Polonia, y no deja de animar al gran campeón de las guerras antiislámicas, Eugenio de Saboya. Vaciló el emperador, distraído en otros frentes; pero una poderosísima armada turca surcaba el Mediterráneo, obteniendo los primeros triunfos, y el papa urgía a los cristianos con llamadas alarmantes. El príncipe Eugenio de Saboya, en nombre del emperador, se pone al frente de un ejército de 60.000 hombres. Pocos son para luchar contra casi 200.000 otomanos comandados por el gran visir, que avanzan hacia la ciudad de Petrovaradin. Allí el príncipe Eugenio organiza sus tropas, y, saliendo al campo el 5 de agosto de 1716, pone en fuga al gran visir, mortalmente herido, después de matarle 6.000 hombres y arrebatarle 172 cañones con inmensa cantidad de municiones.

En Roma se celebró la victoria con grandes fiestas populares y litúrgicas. Clemente XI, exultante de júbilo, envió al vencedor una espada bendita con empuñadura de plata maciza y un rico sombrero adornado de perlas en figura de paloma. Siguieron otros ligeros triunfos de las flotas papal y veneciana, portuguesa, etc., en el archipiélago antes de que el 16 de agosto de 1717 se librara en Belgrado la decisiva batalla, que forzó a los turcos a la paz de Passarowitz (1718), fin y remate de la potencia turca en Europa. El papa había contribuido con todos sus recursos financieros y militares.

En la historia de las misiones extranjeras actuó Clemente XI con innegable prudencia, mas con dudoso acierto. En la gran controversia que desde principios del siglo XVII dividía a misioneros y aun a teólogos sobre la licitud de los ritos malabares, aprobados por Gregorio XV, prohibidos por Inocencio X y vueltos a aprobar por Alejandro VII, llegaron a Roma quejas de una y otra parte, que movieron a Clemente XI a estudiar serenamente el asunto. Con este encargo mandó a la India y a China al patriarca titular de Antioquía, C. T. Maillard de Tournon, el cual condenó primeramente los ritos malabares, como resabiados de paganismo, y luego hizo lo mismo con los ritos chinos. Irritado el emperador Kag-si, lo apresó y lo entregó a los portugueses, que lo tuvieron recluido hasta que murió en 1710. Clemente aprobó lo hecho por su legado y confirmó sus decisiones por la constitución *Ex illa die* (19 de marzo de 1715).

En 1719 creyó necesario el papa enviar a China otro legado en la persona de C. A. Mezzabarba, con orden de suavizar los

decretos anteriores y hacer algunas concesiones a fin de superar las controversias de los misioneros sobre la compatibilidad de los ritos chinos con la religión cristiana. No por eso se extinguieron las disputas entre dominicos intransigentes y jesuitas contemporalizadores, entre sacerdotes de las Misiones Extranjeras de París y misioneros hispano-portugueses.

Clemente XI amó a los apóstoles del Evangelio; favoreció las misiones cuanto pudo y se alegró con el florecimiento de muchas de ellas en Asia, en Filipinas y, sobre todo, en Hispanoamérica. Su gran corazón abarcaba al mundo entero; amó la justicia y la misericordia, la rectitud y la mansedumbre.

En Roma y en sus Estados pontificios se interesó por la ciencia, la literatura y el arte, enriqueció la Biblioteca Vaticana con preciosos manuscritos orientales y comunicó impulso y fervor a las labores arqueológicas.

Un fuerte resfriado que cogió en el archivo mientras consultaba unos documentos, le postró gravemente el 15 de marzo de 1721. Recibió el santo viático en forma solemne. Agradeció a los cardenales sus servicios y les pidió perdón si en algo les había ofendido; dirigiéndose al cardenal A. Albani, le dijo: «Querido sobrino, ya ves cómo terminan todos los hombres de este mundo. Sólo es grande lo que ante Dios es grande. Trata de ser santo». Devoto como era de San José, deseaba morir el 19 de marzo. Y, en efecto, al mediodía de dicha fiesta expiró serena y santamente aquel gran papa, cuyo pontificado, si no fue tan feliz y brillante como merecía, se debió a las contrariedades que le vinieron de fuera, especialmente de regalistas y jansenistas. No llegó a ver los estragos que en las naciones empezaban a causar libros como la *Histoire des oracles* (1687), de B. de Fontenelle, que identificaba religión con superstición, y sobre todo, el *Dictionnaire historique et critique* (1692), de Pierre Bayle, precursor de la Enciclopedia. Tampoco llegó a su conocimiento que el 24 de junio de 1717 se había formado en Londres la primera «Gran Logia», inspirada en un deísmo de tipo newtoniano.

## 6. EL TRIENIO DE INOCENCIO XIII (1721-24)

El 31 de marzo, los cardenales se encerraron en conclave y a la mañana siguiente tuvieron lugar las ceremonias de la apertura. ¿Deberían entrar—o por lo menos ser invitados—el cardenal arzobispo de París, L. A. de Noailles, que había aprobado el libro de Quesnel y rechazado la bula *Unigenitus*, y el

antiguo ministro de Madrid Julio Alberoni, exiliado de España, perseguido por el papa anterior y ahora latitante quizá en Suiza? Se determinó que era conveniente invitarlos. Sólo vino Alberoni, recibido por todos con frialdad e indiferencia. Pocos eran los españoles, y, entre ellos, el jesuita asturiano Alvarez Cienfuegos, que no se adhirió al partido hispano-francés, sino al imperial, pues era representante del emperador en Roma.

Secretario de Estado del último pontífice había sido Fabricio Paolucci, que en los primeros escrutinios estuvo a punto de alcanzar los dos tercios de votos necesarios para la elección, visto lo cual por el cardenal de Althan, se apresuró a hacer público que el emperador ponía el veto a Paolucci. Eliminada así esta candidatura, se pasaron seis semanas en debates y cabildos, hasta que el 8 de mayo, fiesta de San Miguel Arcángel, salió unánimemente proclamado papa Miguel Angel Conti, con el nombre de Inocencio XIII, en recuerdo del más glorioso de los Conti (Inocencio III). Había sido nuncio en Portugal de 1698 a 1709 y obispo de Viterbo. Contaba sesenta y seis años de edad y era de salud hartó precaria. No cumplirá tres años de pontificado. Ningún hecho importante lo inmortalizará.

A las seis semanas de su elección nombró cardenal a su hermano Bernardo M. Conti, mas no siguió las vías del nepotismo. Amante de la paz, no quiso líos y disgustos con los gobiernos. Una de sus primeras acciones fue la de contentar al emperador, concediéndole, por la bula *Inscrutabili illius*, la investidura del reino de Nápoles y Sicilia (9 de junio de 1722), pasado a manos de los Habsburgo dos años antes. No por eso Carlos VI renunció a los privilegios de la *monarchia sicula*, abolidos por Clemente XI. Otro gran dolor acarreó Carlos al pontífice manteniendo firmes sus derechos al ducado de Parma y Piacenza, como feudo del Imperio, y entregándolo a Carlos de Borbón, hijo de Felipe V y de Isabel Farnesio. En vano declaró el papa que ambas ciudades eran feudos de la Santa Sede.

Repetidas veces fue acusado Inocencio XIII de jansenista y de haber prometido la derogación de la bula *Unigenitus*. Lo cual es falso, pues, si no le gustó en un principio la bula clementina, no fue por el contenido, sino por la forma de su promulgación, sin pedir el consenso del colegio cardenalicio. Y cuando siete obispos franceses impugnaron la legitimidad de la misma, pidiendo su renovación, Inocencio XIII los hizo condenar por el Santo Oficio y exigió de todos la aceptación pura y simple del documento antijansenístico.

No disimuló nunca su natural antipatía hacia los jesuitas,

mas tampoco tomó medida alguna contra ellos, según se afirma a veces. Es cierto que era contrario a la actitud de los misioneros de China en pro de los ritos chinos y que ordenó al secretario de la Congregación de Propaganda, L. Carafa, dirigir al general de la Orden, Miguel Tamburini, una durísima reprimenda, fundada en calumniosas informaciones que los enemigos de la Compañía enviaban a Roma. Pero también es cierto que el papa, al conocer la dureza de aquel documento privado, dispuso que los jesuitas elaboraran una defensa a base de auténticos documentos, como en realidad se hizo. Allí demuestra el P. Tamburini que el gobierno de la Compañía en cuestión de misiones se ajustó a las normas pontificias en todo y asegura que tiene pruebas convincentes de que los misioneros de China se sometieron a las órdenes del papa con obediencia pronta y espontánea <sup>12</sup>.

Eran signos de la gran tormenta que descargaría sobre los jesuitas al cabo de pocos decenios.

Inocencio XIII murió el 7 de marzo de 1724. Para juzgarlo equitativamente—anota Pastor—es preciso tener presente su estado de enfermo crónico y la brevedad de su pontificado.

## 7. OPTIMO FRAILE Y OBISPO, PERO LAMENTABLE PAPA

Muy breve fue el conclave (20 a 29 de mayo) del que salió elegido, por gran mayoría, el cardenal de Benevento, Francisco Pedro Orsini, O.P., que quiso llamarse Benedicto XIV; mas, advertido de que el anterior Benedicto XIII (Pedro de Luna) no había sido papa legítimo, tomó el nombre de Benedicto XIII. No sin resistencia, con ánimo turbado y lágrimas en los ojos, aceptó la pesada carga que recaía sobre sus hombros. Tenía conciencia de no ser apto para regir la Iglesia universal. Vástago de la noble familia de los Orsini-Gravina, en un viaje a Venecia ingresó en la Orden de Santo Domingo a los dieciocho años, renunciando a la herencia y a todos los derechos ducales.

«Terminados sus estudios en Bolonia—nos asegura G. de Novaes—, Fr. Vicente se aplicó al estudio continuo de la Sagrada Escritura, de los concilios y de los *Anales eclesiásticos*, principalmente los de Baronio, que leyó y repasó enteramente 24 veces de punta a cabo» <sup>13</sup>.

<sup>12</sup> L. PASTOR, *Geschichte* XV 446-56, con los documentos del apéndice, 757-91.

<sup>13</sup> *Elementi della Storia de' Sommi Pontefici* vol.13 (Siena 1806) 48. Vicente María era su nombre en el convento.

A los veintitrés años le hicieron cardenal, y a los veintiséis, arzobispo de Manfredonia. Gobernó el arzobispado de Benevento por espacio de treinta y ocho años (1686-1724). De papa continuó llevando una vida de piedad y ascetismo, como cuando era fraile. Aun entonces, según refiere Muratori, solía besar la mano del general de los dominicos. No estaba hecho para el mando, ni tenía experiencia de la política, ni práctica de gobierno.

La vida de pastor de almas, predicando y administrando los sacramentos, le encantaba, y, al subir a la cátedra de San Pedro, quiso mantener su cargo de arzobispo de Benevento <sup>14</sup>.

Incautamente puso las riendas del gobierno de la Iglesia en manos de personas indignas que él había traído de Benevento, juzgándolas honestas y probas, pero que le engañaban y traicionaban miserablemente. «Aunque las intenciones de Benedicto eran santísimas, pero sabían corromperlas los ministros beneventanos de su mayor confianza, nacidos sólo para denigrar el decoro de su bienhechor y para enriquecerse con los medios más injustos» <sup>15</sup>.

El principal de todos ellos se llamaba Nicolás Coscia, hombre de bajísima extracción social y de alma más baja todavía, a quien Benedicto, siendo arzobispo, había recogido y elevado, protegiéndolo en los estudios, introduciéndolo en la curia arzobispal y haciéndolo su doméstico y confidente. Llevado a Roma, lo nombró arzobispo de Trajanópolis *in partibus*, arzobispo coadjutor de Benevento, secretario de memoriales y cardenal, contra la oposición de la mayoría de los cardenales (1725).

Hízole miembro eficaz de casi todas las Congregaciones y siguió colmándolo de honores, dignidades y riquezas. N. Coscia abusó descaradamente de la confianza que en él se ponía, llegando a ser detestado de todo el mundo; mas él administraba a su favor las finanzas pontificias, colocaba a sus amigos en los puestos de importancia y ejercía maléfico influjo incluso en la Secretaría de Estado. Con tal de atesorar más y más, no tenía inconveniente en defraudar a la Cámara Apostólica y dejarse sobornar por gobiernos extranjeros. Vanamente se intentó abrir los ojos al papa con hechos y dichos, que al buen Benedicto le parecían calumnias.

<sup>14</sup> Fruto de sus actividades pastorales fue una serie de escritos de ascética y teología práctica en tres tomos: *Benedicti XIII opera theologica* (Roma 1728).

<sup>15</sup> NOVAES, *Elementi della Storia* XIII 172.

Solamente la justicia humana cayó duramente sobre la cabeza del indigno cardenal en el pontificado siguiente <sup>16</sup>.

La mano de Coscia se adivina en las excesivas concesiones hechas por el romano pontífice a diversas potencias católicas. Víctor Amadeo II de Saboya, rey de Cerdeña, firme sostenedor de los derechos del Estado contra la curia romana y opresor de los eclesiásticos, se vio largamente favorecido por el concordato de 1727, por el que Benedicto XIII, con increíble candidez e ignorancia de los triunfos de los negociadores, le concedía el nombramiento de todas las iglesias, prioratos, abadías, prepositurías y de todas las catedrales menos tres, con muy halagüeñas condiciones para Víctor Amadeo.

Más grave fue el negocio de la *monarchia sicula*. Siendo cardenal había firmado Benedicto, con fervor y entusiasmo, la bula de Clemente XI suprimiendo la supuesta legacía apostólica del rey de Sicilia. Ahora, empero, por los amaños y maniobras astutas del cardenal Coscia y el servilismo diplomático del cardenal Cienfuegos, representante del emperador, llegó con éste a un compromiso, en cuya colaboración—preciso es decirlo—intervino, entre otros, el eximio canonista Próspero Lambertini, conciliador y acomodaticio como siempre. Después de largas propuestas y contrapropuestas de Viena y Roma, se llegó a la redacción de la bula *Fideli ac prudenti* (3 de agosto de 1728), en la cual no se abrogaba expresamente la constitución de Clemente XI, pero se concedían al emperador tales privilegios, que podían darse por satisfechos los asertores de la *monarchia sicula*. Venía a decir lo siguiente: Nuestro carísimo hijo el emperador Carlos VI nos ha manifestado que a él y a sus sucesores les competen los derechos de la legacía apostólica en Sicilia en fuerza del privilegio de Urbano II al conde Rogerio I de Sicilia. Aunque sabemos que nuestros predecesores no dieron crédito a tal privilegio ni lo aprobaron por los muchos abusos que de él se seguían, Nosotros, deseando allanar las controversias surgidas con daño de las almas y turbación del Estado, ordenamos que en adelante todas las causas pertinentes al foro eclesiástico, a excepción de las más importantes («*iis exceptis quae maiores sunt*») no sean examinadas en otra parte que en Sicilia, y pueda el emperador señalar y delegar un juez supremo que decida en cada caso con auto-

<sup>16</sup> F. X. SEPPELT, *Geschichte der Päpste* vol.5 (Munich 1959) 416-18; PASTOR, XV 484-86.

ridad eclesiástica, mas no podrá injerirse cuando se trate de la ejecución de las letras apostólicas <sup>17</sup>.

## 8. JUBILEO DE 1725 Y OBRAS DE PIEDAD

Para celebrar con el mayor esplendor y provecho espiritual el jubileo del año 1725, Benedicto XIII, entusiasta de todas las ceremonias y manifestaciones religiosas, lo preparó con diligencia y quiso participar personalmente en la visita de las cuatro basílicas señaladas para ganar la indulgencia. La ciudad de Roma, siempre hermosa, pudo mostrar a los peregrinos y visitantes la incomparable escalinata que de la plaza de España, en una sucesión de rampas de doce gradas cada una, sube, ensanchándose y ondeando con maravilloso movimiento escenográfico, hasta la plaza de la Trinità dei Monti.

Y como celebración espiritual del jubileo quiso que en la basílica de Letrán se tuviese después de Pascua (abril y mayo), con asistencia de 78 obispos, un concilio provincial, que él mismo inauguró con un largo discurso, diciendo que pretendía con este ejemplo estimular a los obispos a celebrar en sus diócesis o provincias eclesiásticas otros concilios similares de reforma eclesiástica. En los decretos conciliares se inculcó el deber que tienen los obispos y párrocos de predicar la palabra de Dios y de catequizar a los niños; se habló del modo de predicar, de los requisitos de los ordenandos, de la vida honesta de los sacerdotes y de su modo de vestir, de la santificación de las fiestas y de otros asuntos litúrgicos, sacramentales y jurídico-canónicos <sup>18</sup>.

Para la mejor educación de los clérigos, Benedicto XIII alentó en todas partes la fundación o el buen funcionamiento de los seminarios tridentinos. Prestó su favor a las órdenes religiosas, favoreciendo particularmente a los dominicos y también a los jesuitas, entonces tan perseguidos. Una constitución en favor de la doctrina de la gracia sostenida por los hijos de Santo Domingo, hubo de ser abolida por el papa siguiente en 1733 porque se la interpretaba mal, en contra de la doctrina jesuítica. También confirmó la bula, que arriba hemos citado, de Inocencio XIII sobre la reforma disciplinar del

<sup>17</sup> «Causas omnes ad forum ecclesiasticum quomodolibet pertinentes... iudex ecclesiasticus a Rege illius regni... nominatus et delegatus... cognoscat» (*Bullarium Romanum* XXII 670-79).

<sup>18</sup> MANSI, *Concilia* XXXIV 1849-1908,

clero español; bula de escasa importancia, no obstante el valor que le quiere atribuir L. Pastor.

Aquel devotísimo papa que se complacía en el culto de los santos, levantó al honor de los altares a personajes tan insignes como Toribio de Mogrovejo († 1606), arzobispo de Lima, que bien puede titularse «el Borromeo americano»; Jacobo de la Marca († 1476), apóstol de Nápoles y del centro de Europa; Francisco Solano († 1610), misionero de Sudamérica; Juan de la Cruz († 1591), uno de los místicos más excelsos de la historia; Luis Gonzaga († 1591) y Estanislao de Kostka († 1568), prodigios de virtud y pureza, modelos de la juventud; Margarita de Cortona († 1297), terciaria franciscana; Juan Nepomuceno († 1393), mártir de Bohemia; Juan de Sahagún († 1479), el agustino, hombre de paz y reconciliación de Salamanca; y extendió a toda la Iglesia el culto de Gregorio VII, que humilló a Enrique IV en Canossa; culto del gran Hildebrando que llevaron a mal todos los que entonces divinizaban a los reyes y humillaban a los pontífices.

El anciano papa disfrutó de vigorosa salud hasta 1730, en que cumplía ochenta y dos años. Aquejado inesperadamente por las fiebres de una gripe, se vio constreñido a guardar cama y a los pocos días entregó su alma a Dios (21 de febrero). Al día siguiente, el cardenal Coscia, huyendo de las iras populares, tuvo que salir disfrazado del Vaticano para esconderse en casa de un amigo. Benedicto XIII, según el cardenal Pacca, poseía la simplicidad evangélica de la paloma, mas no la astucia inocente que se requiere para escapar de los lazos de la malicia humana. Comenta L. Pastor: «Fue uno de los papas más devotos y humildes sin duda.» Pero concluye: «No basta ser un óptimo fraile para ser también un excelente papa.»

## 9. UN PAPA ANCIANO, CIEGO Y ENFERMIZO: CLEMENTE XII (1730-40)

Cinco largos meses duró el conclave, inaugurado el 6 de marzo y concluido el 12 de julio tras muchos tratos, gestiones, pactos y divisiones, para al fin ponerse todos de acuerdo en la elección de un papa que contaba setenta y ocho años de edad y cuya salud era precaria. A punto estuvo de ceñir la tiara el cardenal Lorenzo Imperiali, candidato de los celantes, pero el cardenal Bentivoglio, en nombre del rey de España (a quien luego se adhirió el de Francia), le puso el veto. Gran sorpresa el 17 de julio: en una de las papeletas se leyó el nombre del



cardenal Nicolás Coscia. Casi todo el colegio protestó con escándalo. Por el conclave corrió un papel que, en nombre de la Cámara Apostólica, pedía: «*Comburatur schedula una cum electo et electore*». ¿Qué mano negra se había atrevido a dar el voto, con humorismo de mal gusto, al más indigno de los cardenales? Malas lenguas dijeron que el penitenciario mayor, cardenal B. M. Conti, muerto doce días después repentinamente a consecuencia de un ataque apoplético.

Como ningún partido era bastante poderoso para imponer su candidatura, las negociaciones se prolongaban tanto, que varios cardenales murieron y otros enfermaron gravemente. Los comienzos de la canícula y el cardenal Alvaro Cienfuegos, que se adhirió con todos los imperiales a los electores del florentino Lorenzo Corsini, provocaron la precipitada elección de este último, que se llamó Clemente XII y había de pontificar casi diez años.

Nacido en Florencia de rica familia de mercaderes, estudió humanidades y filosofía en el Colegio Romano, derecho civil y canónico en Pisa. Entrado en la curia papal, desempeñó importantes oficios como miembro de diversas Congregaciones. Habitaba en el palacio Pamfili de la plaza Navona, donde formó una rica y selecta biblioteca, que se abría casi todas las tardes a los doctos, a los artistas y miembros de la nobleza. Allí desplegó un espléndido mecenazgo. Sacerdote incensurable y habilísimo jugador de ajedrez, se mostraba amable y generoso con todos. Su viveza intelectual se conservaba fresca al ser elegido papa; solamente la gota, acompañada de fiebre, empezó pronto a atormentarle las manos y los pies; su vista era débil, y a los dos años de pontificado quedó completamente ciego, a pesar de lo cual se dedicó intensamente a los asuntos de gobierno. Siendo ricos sus parientes, no había peligro de nepotismo; con todo, nombró cardenal a su sobrino Neri Corsini, que actuó, más que como hombre de Estado, como mecenas de las artes y las letras.

## 10. MEDIDAS DE SEVERIDAD

Clemente XII encontró las finanzas arruinadas. Nombró una comisión que tratase de sanearlas, y como pronto se descubrieron los abusos y mala administración de Coscia, éste fue obligado a dimitir su arzobispado de Benevento. El 31 de marzo de 1731 se escapó a Nápoles, poniéndose bajo la protección del emperador, lo cual indignó al papa, quien lo de-

claró privado de todos sus privilegios y secuestró los ingresos de sus beneficios y prebendas. Clemente XII le amenazó con la excomunión si no tornaba a Roma. Como el rebelde no obedecía, sus cómplices fueron arrestados, y él, desposeído de todos sus beneficios eclesiásticos. Viéndose perdido, accedió a presentarse ante el romano pontífice en abril de 1732. Lo recluyeron en el convento contiguo a Santa Práxedes y se le formó proceso. Unánimemente, los diez cardenales de la comisión lo condenaron en abril de 1733 por lucros ilícitos y extorsiones, por haber abusado de la confianza de su bienhechor, haber concedido cargos por dinero, vendido monopolios y falsificado rescriptos, de suerte que en pocos años había podido adquirir bienes en el reino de Nápoles por valor de 400.000 escudos. La sentencia definitiva se dio en mayo de 1733, pronunciando contra el culpable la excomunión mayor, reservada al papa, y condenándole a diez años de prisión en el castillo de Sant'Angelo, a dar a los pobres todo cuanto poseía ilícitamente, a pagar una multa de 100.000 escudos y a perder la voz activa y pasiva en el conclave mientras duraba la prisión. Obtuvo la libertad a la muerte de Clemente XII en 1740, y, retirado en Nápoles, murió en 1755 cargado de oro y vilipendio.

También encomendó el papa a una congregación de cardenales la revisión del concordato firmado con el rey de Cerdeña en 1727. Aquí, como en otros asuntos, había jugado sucio la mano de Coscia. Los negociadores pontificios se habían dejado corromper para hacer al rey concesiones extraordinarias e ilegales. Al cardenal F. Fini, uno de los culpables, se le prohibió comparecer más en la curia y en las Congregaciones. Y al rey Carlos Manuel, sucesor de Víctor Amadeo II, se le hizo saber cómo en la negociación del concordato se habían cometido tan graves irregularidades, que lo hacían inválido e inaceptable. Ni el rey ni su ministro marqués de Ormea, autor principal del concordato, quisieron oír al papa; y las relaciones entre Turín y Roma llegaron al límite extremo de tensión. Un tanto se aflojaron y suavizaron cuando el hábil ministro sardo, por amansar al papa, mandó en 1736 arrestar al mayor enemigo de la Santa Sede en Italia, al escritor político Pedro Giannone, desterrado en Nápoles y excomulgado.

El primer «pacto de familia» (1733) concluido entre Francia y España dispuso que a Carlos, hijo de Felipe V, le tocaría la posesión de Nápoles y Sicilia. El «Rey de las Dos Sicilias» entró solemnemente en Nápoles, al frente de un ejército, en 1734; mas el papa, como supremo señor feudal, no le quiso

dar la investidura ni aceptar la hacanea simbólica hasta el año siguiente, en que se llegó a una relativa pacificación. Esto no obstante, el gobierno de Carlos en Nápoles ocasionó más tarde al romano pontífice no pocos sinsabores por causa del jurisdiccionalismo anticlerical de B. Tanucci, ministro desde 1752.

Con el monarca español firmó el papa Clemente XII un concordato en 1737, en el que se hicieron mutuamente ciertas concesiones de escasa importancia. Al decir de Vicente de la Fuente, no satisfizo a ninguna de las partes. «En Roma lo consideraron gravoso y en España disgustó a gran parte del clero, y no agradó a los regalistas del Consejo. Quejábanse éstos que ninguna de las grandes cuestiones sobre reservas, dispensas, espolios, pensiones y coadjutorías se habían resuelto, y hasta la gran controversia acerca de la extensión del *Patronato Real* había quedado aplazada... La Santa Sede siguió dando pensiones y coadjutorías, admitiendo resignas y proveyendo de curatos sin concurso... El concordato de 1737 solamente sirvió para arreglar las graves cuestiones a que daban lugar las exageraciones y desmedida lentitud que se había dado al asilo eclesiástico, convirtiendo las mejores iglesias en cavernas de ladrones»<sup>19</sup>.

El nuncio Silvio Valenti Gonzaga pudo entrar en España.

En medio de las perturbaciones italianas, Clemente XII se dolía de no poder hacer nada eficaz, y, si levantaba la voz de protesta o de mediación, no le hacían caso. No pocas veces los ejércitos del Imperio, de Nápoles y de España violaban el territorio de la Santa Sede, transitando de una a otra frontera sin consideración al romano pontífice. Parecía que los soberanos católicos querían abusar de la fuerza para oprimir al jefe de la Iglesia. Tampoco en Polonia cosechó sino amargos disgustos cuando a la muerte del rey Augusto II de Sajonia († 1723) estalló una guerra de dos años en varios campos de batalla: de una parte, Rusia y el Imperio, propugnadores de Augusto III (1732-63), y de la otra, magnates polacos, auxiliados por Francia, España y Cerdeña, defensores de Estanislao Leczynski. La voz del papa exhortando a todos a la paz no fue escuchada.

Merece anotarse el hecho que fue Clemente XII el primer papa que condenó en 1738 la reciente masonería, fundada en Londres en 1717 y estructurada allí por su primera constitución (*The Charges of a Freemason*) en 1723. Su carácter se-

<sup>19</sup> *Hist. ecles. de España* VI 40-41. El texto del concordato, *ibid.*, 337-43.

creto la hacía sospechosa al Estado y a la Iglesia. Por eso, algunos príncipes la prohibieron, y, siguiendo su ejemplo, el papa Clemente XII, en su bula *In eminenti* (28 de abril de 1738), condenó esas sociedades secretas, prohibiendo a todos pertenecer a ellas o asistir a sus conventículos bajo pena de excomunión <sup>20</sup>.

Aunque contraria al ateísmo y ajena a la revolución, por lo menos al principio, la masonería se reveló en seguida contraria a toda religión revelada y fiel aliada del enciclopedismo, si bien no es fácil dar un juicio general de las diversas ramas y en los diversos tiempos. Ciertamente actuó más revolucionariamente en los países católicos que en los protestantes.

En la historia de las misiones debe figurar Clemente XII, porque en 1733 envió misioneros capuchinos al Tibet con letras de presentación para el Dalai-Lama; fundó en Calabria un seminario para clérigos jóvenes del rito griego-unido; alentó al patriarca griego de Alejandría a tornar a la Iglesia romana, no sabemos con qué resultado; cuéntase que con esa ocasión abjuraron su secta 10.000 coptos, afirmación desprovista de pruebas. Es cierto que en 1733 el papa actuó de padrino en el bautismo del convertido Muley-Rahman, sobrino del sultán de Marruecos. Todas las iglesias orientales experimentaron su favor. Protegió en Roma al gran orientalista José Simón Assemani, natural del Trípoli, editor de la *Biblioteca Orientalis* (4 vols., Roma 1719-28), y de los escritos de San Efrén Siro y de otras obras históricas y canónicas. Enriqueció la Biblioteca Vaticana con libros y manuscritos de valor. Hizo que el arquitecto A. Galilei levantara la magnífica fachada de Santa María de Letrán y construyó en la nave izquierda una capilla en honor de San Andrés Corsini († 1373), santo de su linaje, en la que podemos hoy contemplar su sepulcro. Otra bellísima obra arquitectónica quiso regalar a la ciudad de Roma, encargando a Nicolás Salvi la famosísima «Fontana de Trevi», la más monumental de las fontanas, que no se acabó de construir hasta 1762.

Dos meses le faltaban para cumplir los ochenta y ocho años cuando aquel papa ciego abrió con alegría sus ojos a la luz eterna el 6 de febrero de 1740 <sup>21</sup>.

<sup>20</sup> «Societates, coetus... seu conventicula, vulgo *de liberi Muratori*, seu *Franco Massons*... damnanda et prohibenda esse statuimus» (*Bull. Rom.* XXIV 366-67).

<sup>21</sup> Bibliografía en R. MoLS, *Clément XII*: Diction. Hist. Géogr. Eccl. XII 1361-81.

### 11. LA PERSONALIDAD DEL PAPA LAMBERTINI (BENEDICTO XIV, 1740-58)

El 19 de febrero se encerraron los cardenales en conclave, en donde habían de estar clausurados más de seis meses. Muchos siglos hacía que el papado no conocía un conclave más largo. Los franceses procedían de la mano de los austríacos, en contra de los españoles, que iban unidos con los napolitanos, toscanos y sardos. Dentro del colegio cardenalicio, Neri Corsini acaudillaba a los que su tío Clemente XII había hecho cardenales; mientras, Aníbal Albani daba órdenes a las creaturas de su tío Clemente XI. Recíprocamente se deshacían las propuestas y candidaturas. Cuéntase—aunque las anécdotas no documentadas son poco de fiar—que, cansado de tantas maniobras, exclamó el humorista cardinal Lambertini: «Si queréis un santo, elegid a Gotti; si queréis un político, elegid a Aldrovandi; si queréis un hombre gracioso (*homo non iniucundus*), elegidme a mí». Gotti era un docto teólogo, O.P.; Aldrovandi, un antiguo nuncio de España y gobernador de Roma; Lambertini tenía fama de festivo y chistoso<sup>22</sup>. No fue esta humorada la causa de su elección, sino las positivas dotes de Lambertini. Dos corrientes se dibujaban en el conclave: la de aquellos que deseaban un papa intransigente y firme contra los enemigos de la Iglesia, que redoblaban de día en día sus ataques, y la de los que abogaban por un papa benigno, indulgente, permisivo. Esta segunda fue la que triunfó. Nadie la representaba más adecuadamente que el cardinal Próspero Lambertini.

Su nombre había resonado sólo ocasionalmente en el conclave. Pero apretaban los calores del *ferragosto* romano. El pueblo de la ciudad esperaba con ansia y se desahogaba en sátiras. Y, de pronto, el cardinal Cibo (según otros, Acquaviva) lanzó el nombre de Próspero Lambertini, bien conocido por su ciencia canonística, por su espíritu conciliador y por la integridad de sus costumbres. Todas las corrientes se polarizaron hacia él, y en la mañana del 17 de agosto salió elegido por unanimidad, siendo así que en el escrutinio precedente no había tenido ni un solo voto.

<sup>22</sup> Encuentro la anécdota en *Comment. de vita Benedicti XIV*, que precede al vol.1 de su *Bullarium* (Prato 1845) p.xi. Su coetáneo C. des Brosses pone en italiano otro vocablo de ambiguo significado (*coglione*).

Escogió el nombre de Benedicto XIV. Natural de Bolonia, había estudiado en Roma, en el Colegio Clementino, de los PP. Somaseos, maravillando a todos desde la niñez por su despierto ingenio y por su ansia de leer y estudiar. En la Universidad romana de la Sapienza se doctoró en derecho y en teología. Llegó a ser el canonista más admirado de su tiempo<sup>23</sup>. Como teólogo sobresalió menos. No era un gran talento especulativo, pero estudió ávidamente la historia de la Iglesia, los Santos Padres, los concilios, sin descuidar la lectura de Dante, de Ariosto y Tasso. En aquella época llamada de la Ilustración, él era un tipo «ilustrado»; todas las ciencias positivas y prácticas le interesaban; le disgustaba el escolasticismo.

En 1701 era ya abogado consistorial; en 1708, promotor de la fe. En este oficio se especializó en los métodos y normas de la canonización de los santos, que más tarde expondrá magistralmente en su clásica obra *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*. En 1712 era canónigo de San Pedro, y al siguiente, consultor del Santo Oficio; en 1722, canonista de la Penitenciaría; cinco años después, arzobispo de Ancona. En 1728 fue proclamado cardenal. Y desde 1731 gobernaba la archidiócesis de Bolonia, su patria. Entonces preparó su obra *De synodo dioecessana*, que perfeccionó más tarde y que unánimemente fue juzgada como obra definitiva.

Siendo papa, deseó publicar sus escritos científicos (canónicos y litúrgicos), para lo cual se fijó en el jesuita portugués Manuel de Azevedo (1713-96), el hombre más capaz para tal empresa, profesor de la primera cátedra de Liturgia en el Colegio Romano, consultor de la Congregación de Ritos, exquisito humanista y profundo conocedor de los clásicos latinos, miembro de la Arcadia. Como buena parte de las obras del papa estaban escritas en italiano, Azevedo les dio excelente forma latina, y como muchas estaban en borrador, le fue preciso verificar todas las citas, mejoró el texto con alteracio-

<sup>23</sup> Estimado también como liturgista. Dice dom Guéranger que «el nombre de Benedicto XIV evoca la más vasta ciencia litúrgica que jamás ostentó nadie». Y comenta dom Cabrol: «Mais il faut entendre cet éloge de la liturgie juridique et pratique beaucoup plus que de la liturgie historique et scientifique, pour laquelle, nous le verrons, Prosper Lambertini a fait beaucoup moins que les grands liturgistes du XVII<sup>e</sup> siècle». En cuanto a la ciencia teológica de su tratado *De sacrificio missae*, dice el mismo Cabrol que «il a fait peu de recherches personnelles et s'est borné, en somme, a vulgariser... Son érudition manque de perspective» (DOM CABROL, *Benoit XIV*: Dict. Arch. Chr. II 771-72).

nes menudas, pero numerosísimas; redactó los índices, compuso prefacios y dedicatorias<sup>24</sup>.

## 12. EL PAPA JOVIAL Y HUMORISTA

El nuevo papa era de estatura más bien pequeña que alta, gordo y rechoncho, de carnación sonrosada y fresca, pelo castaño con hebras grises, frente ancha, ojos azules y vivaces, nariz carnosa y bien hecha, boca risueña. Tenía fama de sabio y estudioso, mas también de alegre conversador, ingenioso, di-charachero, fácil a la ironía y aun al sarcasmo. El literato francés Carlos de Brosses, que pasó por Bolonia en 1739, fue a visitarle, y el 18 de septiembre comunica a un amigo su entrevista «con el cardenal-arzobispo Lambertini, que es un buenazo y sin cumplimientos, que nos contó graciosas historietas de muchachas y de la curia romana... Tuve cuidado de registrarlas en mi memoria... Su conversación es muy agradable... En la construcción de sus frases tiende a servirse de ciertas partículas expletivas poco cardenalicias. Se parece en eso, como en otras muchas cosas, al difunto cardenal Le Camus, pues, por lo demás, es de excelentes costumbres, muy caritativo y aplicado a sus deberes de arzobispo. Pero el primero y más esencial de todos sus deberes es ir a la ópera tres veces por semana»<sup>25</sup>. A los que se atrevieron a criticar ciertas expresiones suyas, del dialecto boloñés, les advirtió que desde su alta dignidad podía ennoblecer la jerga de su país nativo. De sus frecuentes dichos y donaires que se le atribuyen, la mayoría se distingue por la ocurrencia y el concepto agudo, más que por la jocosidad. Algunos han pasado a ser de uso común, como el siguiente:

Habiendo ofrecido el papa un polvo de rapé en la audien-

<sup>24</sup> Así resultó la espléndida edición, en 12 tomos, *Benedicti papae XIV opera* (Roma 1747-51). Algo le ayudó P. Lazzeri, profesor de historia eclesiástica en el mismo colegio (R. G-VILLOSLADA, *Las catedras de Derecho canónico, Historia eclesiástica y liturgia en el antiguo Colegio Romano: Gregorianum* 34 [1953] 573-93).

<sup>25</sup> *Lettres historiques et critiques sur l'Italie* (París s.a.) I 344. Es más exacto C. des Brosses, aludiendo a «certaines particules expletives peu cardinaliques», que no Petruccelli della Gattina cuando escribe: «Lambertini jurait comme un charretier», y en prueba de ello transcribe —ignoramos de qué fuente— una interjección popular, poco honesta, que habría pronunciado Lambertini en el mismo conclave que le eligió papa (*Histoire diplomatique des conclaves* IV 112.132.137). Voltaire, muerto el papa, lo llamará *goguenard*, o chocarrero, y *polichinela* (cartas del 25 de mayo de 1760).

cia a cierta persona, ésta lo rehusó diciendo: «No tengo ese vicio»; a lo que el papa replicó: «Si fuese vicio, también tendrías éste».

Al oír que otra persona rica había legado todos sus bienes a obras de beneficencia, comentó Lambertini: «Ha restituido al Señor de lo alto lo que robó a los señores de aquí abajo; y es que sabe muy bien que el Señor retribuye al ciento por uno».

Dirigióle un mal poeta una sátira maligna; Lambertini corrigió los versos y se los devolvió diciéndole: «En esta forma serán más estimados».

En la fiesta del Corpus Christi, al pasar la procesión, un extranjero francés no se arrodilló ante el Santísimo; muchos se escandalizaron y se lo contaron al papa, el cual lo disculpó con esta salida ocurrente: «Tratándose de un francés, hay que perdonárselo, por causa de las libertades galicanas».

La correspondencia epistolar que mantuvo con el cardenal P. G. Tencin es interesantísima y útil para conocer la intimidad del papa Lambertini. Un moderno escritor, examinando con atención y pluma en mano 3.000 de esas cartas, nos ha dado en 300 páginas un hilarante retrato del papa humorista <sup>26</sup>.

Pero nótese bien: Lambertini tenía mucho de «sabio benedictino» y nada de frívolo; su integridad moral era ejemplar, y su piedad, de las más auténticas.

### 13. BENEDICTO XIV, EL PAPA DEL «TIERS PARTI»

Antes de trazar el cuadro de su actividad multiforme, será útil abocetar su figura histórica en el ambiente de su época.

Émile Appolis, en la obra que lleva por título *Entre jansénistes et zelanti. Le «Tiers Parti» catholique au XVIII<sup>e</sup> siècle* (París 1960), ha denominado «tercer partido» a los católicos que ocupaban un puesto medio entre los *acceptantes*, que aceptaban sin discusión la bula *Unigenitus*, de Clemente XI, y los *apelantes*, que se negaban a aceptarla pura y simplemente y apelaban contra ella. Estos del «tercer partido» se denominaban entonces políticos, acomodaticios, mitigados o tolerantes; ni jansenistas ni *zelanti* o intransigentes; «entre una *derecha*, que hace alarde de su ortodoxia, y una *izquierda* heterodoxa, existe un *centro* más esfumado» <sup>27</sup>.

<sup>26</sup> T. VALENTI, *Papa Lambertini umoristico* (Roma 1938).

<sup>27</sup> E. APPOLIS, *Entre jansénistes et zelanti, le «Tiers Parti» catholique au XVIII<sup>e</sup> siècle* (París 1960) p.v.



En el papa Benedicto XIV, bondadoso, afable, jovial, de carácter candoroso, sencillo, franco y sincero, propenso a juzgar benévolamente a los hombres y sus acciones, sin apartarse de la verdad, encuentra Appolis «ese calor humano que distingue a los católicos del *tiers parti*». «Al igual que la mayoría de los seguidores del *tiers parti*, Benedicto XIV no es un sabio profundo, salvo en el dominio del derecho canónico»<sup>28</sup>. Al papa Lambertini, «encarnación perfecta del *tiers parti*», le gustaba seguir siempre una vida media, prudencial, tan lejos de los rígidos como de los extremamente tolerantes. En una de sus encíclicas sobre el préstamo a interés, aconseja a moralistas y teólogos no confiar en su propia sabiduría, sino dudar de sí mismos, «absteniéndose de los extremos, que siempre son viciosos»; por tanto, ni sean demasiado severos ni demasiado indulgentes<sup>29</sup>.

Igualmente se puede hablar de un *tiers parti* en otro campo de ideas, entre los hombres de la «Ilustración» dieciochesca. Entre los conservadores, que se negaban a cualquier innovación por miedo a la herejía, y los «enciclopedistas», de tipo revolucionario, que exaltaban la razón como valor único y supremo, hay que colocar a los «católicos ilustrados», que deseaban el progreso, mas no la revolución, y aceptaban todos los avances de la ciencia que fuesen compatibles con su fe religiosa. También a este *tiers parti* pertenecía Benedicto XIV.

Quería estar en buenas relaciones con los príncipes no católicos y llegó a cartearse con Voltaire. Sabido es cómo este corifeo del enciclopedismo racionalista, enemigo radical de la Iglesia, conociendo el espíritu tolerante de Benedicto XIV, contrario a todo fanatismo, le dedicó su tragedia *Mahomet où le fanatisme*: «Beatísimo Padre—le decía en carta italiana del 17 de agosto de 1745—: Su Santidad perdonará la audacia que se toma uno de los ínfimos fieles, que es a la vez uno de los mayores admiradores de la virtud, de someter al que es cabeza de la verdadera religión (*capo della vera religione*) esta obra contra el fundador de una falsa y bárbara secta».

Benedicto lo recompensó con dos artísticos medallones de oro y le respondió con otra carta del 19 de septiembre llamándolo «dilecto filio» y acusando recibo de «la bellísima tragedia *Mahomet*, que hemos leído con sumo placer». (Lambertini no hablaba francés; pero parece que lo comprendía bien.) Añade

<sup>28</sup> Ibid., 156.157.

<sup>29</sup> *Bullarium Ben.* XIV vol.15,593

luego que, leyendo un dístico del mismo Voltaire al pie de un grabado del papa, que decía:

«Lambertinus *hic* est Romae decus, et pater orbis,  
qui scriptis mundum docuit, virtutibus ornat»,

oyó decir que el primer verso había sido censurado por un literato francés, el cual afirmaba que el monosílabo *hic* siempre tiene cantidad larga, no breve, como en el hexámetro de Voltaire. «En lo cual—comenta el papa—dicho erudito yerra, porque recuerdo dos versos de Virgilio (a quien no he leído hace más de cincuenta años), en uno de los cuales *hic* tiene cantidad breve, y en el otro larga; eso está al arbitrio del poeta».

Halagado Voltaire por esta defensa del pontífice, le contesta así: «Verdaderamente, tengo que reconocer la infalibilidad en cuestiones de literatura como en otras de mayor respeto»<sup>30</sup>.

Esto revela que, en el mundo de los no-católicos, Benedicto XIV gozaba de grandes simpatías. Ensalzaron su nombre con elogios superlativos hombres como G. E. Lessing († 1781) en carta a C. F. Nicolai; John Pitt, pariente del ministro inglés de igual apellido; y el hijo del estadista H. Walpole compuso en su honor esta inscripción:

«Próspero Lambertini,  
obispo de Roma  
con el nombre de Benedicto XIV,  
aunque príncipe absoluto,  
reinó inocentemente...  
amado de los papistas,  
estimado de los protestantes,  
sacerdote sin arrogancia ni egoísmo,  
príncipe sin favoritos,  
papa sin nepotismo,  
escritor sin vanidad...  
Un hombre que no cortejó nunca  
ni veneró a algún eclesiástico,  
ofrece en un país protestante  
este merecido incienso al mejor  
de los romanos pontífices»<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> *Oeuvres de Voltaire* (París 1830) V 10-13. Tal es el texto que publicó el mismo Voltaire; pero son notables las variantes de los textos originales (PASTOR, *Geschichte* XVI-2 apénd.5).

<sup>31</sup> G. MORONI, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica* s.v. *Benedetto* V 49. ¿Eran sinceras tantas alabanzas? Sabemos que Voltaire, después de la muerte del papa, se burló de él y de su ciencia, tal vez porque Benedicto XIV hizo poner en el *Indice* no pocas obras del escritor francés.

Un eco de estas últimas palabras resuena en los juicios posteriores de Macaulay, de Ranke y de otros.

#### 14. LIBERAL Y GENEROSO

No menos complaciente se mostró Benedicto XIV con las personas que con los Estados europeos, católicos y no católicos, cualquiera que fuese su actitud ante la Santa Sede. Quería ganar su benevolencia condescendiendo con ellos en todo lo que parecía lícito.

Para Federico II de Prusia tuvo repetidas muestras de estima y palabras de admiración, no llamándolo margrave de Brandenburgo, como solía hacerlo la curia hasta entonces, sino rey soberano, gran monarca, siguiendo una política contraria a la de Clemente XI, que el 16 de octubre de 1701 había protestado ásperamente contra Leopoldo I cuando éste, ratificando la secularización de aquellos dominios, otorgó al marqués de Brandenburgo el título de rey.

Con este gesto benévolo no consiguió el bondadoso pontífice que Federico II dejase de oprimir a los católicos de Silesia, incorporados a Prusia desde 1741, con impuestos y más impuestos y con intrusiones cesaropapistas en el gobierno de aquella Iglesia, como si aquel rey protestante fuese el obispo supremo de la diócesis.

Al monarca portugués Juan V, que no quería ser menos que el «Rey Católico» y el «Rey Cristianísimo», lo condecoró con el título de «Rex Fidelissimus» (23 de diciembre de 1748). Tres años antes le había ratificado el concordato antiguo, lleno de privilegios.

Al rey de Cerdeña, Carlos Manuel III, por un acuerdo del 5 de enero de 1741, le concedió el «vicariato apostólico» sobre los territorios papales cedidos en feudo al Piamonte.

Otros asuntos beneficiarios se acabaron de regular en la convención del 24 de junio de 1750. Si las negociaciones con los ministros piamonteses (marqués de Ormea, conde Caisotti) se llevaban con ásperos roces, más agudas espinas presentaban las gestiones con el reino de las Dos Sicilias. Por el concordato con Nápoles, del 2 de junio de 1741 (para el que no se consultó a los cardenales), la Santa Sede hacía importantes concesiones acerca de la inmunidad personal, real y local; en su artículo 8 se crea un tribunal mixto de eclesiásticos y seculares, con autorización para ejercitar los laicos la jurisdicción eclesiástica. Ni el pueblo ni los clérigos quedaron sa-

tisfechos, y todas las concesiones hechas al Estado no pudieron impedir la política antirromana, conducida por ministros como B. Tannucci.

## 15. CONCORDATO ESPAÑOL

El más famoso concordato de Benedicto XIV y el más fatal y desastroso para las finanzas pontificias fue el de 1753 con España. Descontentos los españoles del concordato provisional de 1737 con Clemente XII, apremiaban al papa con documentos históricos poco probativos a que les otorgara por fin el patronato universal sobre todas las iglesias de España, pues el de Adriano VI a Carlos V era un patronato restringido a las iglesias catedralicias y a los beneficios consistoriales, quedando reservados a la Santa Sede una infinidad de beneficios inferiores.

Prepararon el nuevo concordato: en Madrid, el rey Fernando VI con su confesor, F. Rábago, S.I., y con el ministro marqués de la Ensenada; en Roma, Benedicto XIV con el secretario de Estado, cardenal S. Valenti Gonzaga, ganado para la causa de España. El principal negociador español en Roma no fue el embajador, Portocarrero, sino (a espaldas suyas) el agente y «auditor» Manuel Ventura Figueroa, clérigo insinuante y sagacísimo.

Superadas las primeras dificultades, se llegó a la firma del concordato en el palacio del Quirinal el 11 de febrero de 1753, haciéndose público el 20 de dicho mes. En España suscitó oleadas de entusiasmo, mientras los curiales romanos se desataban en sátiras e improperios contra el papa, acusándole de haber cedido más de lo justo al regalismo español. La primera parte es genérica, estableciendo los principios que sirven a la segunda, en la que el papa se muestra generosísimo, otorgando a la Corona de España la facultad del nombramiento para todos los arzobispados, obispados, canonicatos, abadías y beneficios seculares o regulares de España e Indias, reservándose o poniendo a disposición de la Sede Apostólica 52 beneficios no consistoriales.

Quedaban abolidos para siempre los espolios, las pensiones anuales sobre los frutos de los beneficios con las cauciones o cédulas bancarias que el mismo papa explica en su bula de confirmación.

El historiador de este concordato, R. Sánchez de Lamedrid, escribe: «Los beneficios eclesiásticos que en virtud de

dichos artículos pasaban a la libre disposición del rey excedían la cifra de 50.000; de éstos, más de 12.000 pertenecían a las catedrales y colegiatas, y las primeras sillas eran en número superior a cien... Entre los 50.000 beneficios debe tenerse en cuenta que más de 20.000 eran simples o capellanías, cuya renta no pasaba de 500 reales de vellón de Castilla». Los 52 beneficios reservados al papa, si se exceptúa la Tesorería de Toledo, que rentaba los 15.000 reales, los demás eran de escaso valor y no podían ser provistos sino en españoles<sup>32</sup>.

Después del concordato, todavía, por expedición de bulas y otros títulos, pasaban respetables sumas a la Cámara Apostólica. Con todo, el déficit del dinero español en las finanzas romanas tenía que ser inmenso; por lo cual se estipuló que el rey concediese alguna compensación económica.

«El estado de prosperidad a que había llegado la nación en los pocos años de paz y buena administración bajo la mano de Ensenada, permitió que se indemnizase a la curia romana de los grandes emolumentos que perdía en razón de las facultades que abdicaba: se le dieron por una vez 1.143.333 escudos romanos»<sup>33</sup>, sin contar los 95.000 escudos con que se recompensaron los servicios del cardenal Valenti Gonzaga, los 36.000 para Benedicto XIV, los 13.000 de remuneración para el protodatario F. Millo, 6.000 para un sobrino del papa y 5.000 para el sostenimiento del nuncio en Madrid.

## 16. FRENTE A LOS REYES Y AL JANSENISMO

Algo hemos indicado de la actitud de Benedicto XIV, excesivamente contemporizadora, según algunos, con los gobiernos desafortadamente regalistas, que ensalzaban su ciencia, su prudencia, su comprensión, para luego arrancarle todas las prerrogativas posibles y lograr que los dejase en paz, mientras ellos intentaban esclavizar a la Iglesia en sus respectivos países. Siempre será difícil—y quizá temerario—juzgar a un papa benigno y candoroso, rodeado de astutos y fuertes enemigos.

Benedicto no era tonto como para creer que con sus liberalidades se iba a ganar la voluntad de los ministros regalistas; pero sí se persuadió que en tan críticas circunstancias no

<sup>32</sup> R. SÁNCHEZ DE LAMADRID, *El concordato español de 1753* (Jerez de la Frontera 1937) 136-37; R. OLAECHEA, *Concordato*: Diccionario de Hist. Ecl. Esp. I 579-81. Texto del concordato en A. MERCATI, *Raccolta dei Concordati* 422-37.

<sup>33</sup> DE LA FUENTE, *Hist. ecles. de España* VI 52.

convenía obrar de otro modo. De hecho, ¿consiguió algo? Dejar a sus sucesores un papel difícilísimo.

Que los príncipes católicos, lejos de agradecer al bondadoso pontífice las larguezas con que los gratificaba, siguieron dándole disgustos, despreciándole internacionalmente, desobediéndole y fomentando las tendencias antirromanas que entonces pululaban en todos los campos, lo pudo comprobar Benedicto XIV en mil ocasiones, aunque él, que se conformaba fácilmente con todo, raras veces protestase en público.

Desde el principio de su pontificado, durante la guerra de sucesión de Austria (1740-48), que estalló a la muerte del emperador Carlos VI, pudo ver que su voz no era escuchada ni en el bando de los austríacos (María Teresa con su marido, Francisco de Lorena, gran duque de Toscana) ni en el bando de los contrarios (príncipe elector de Baviera, sostenido por Francia, España y varios príncipes alemanes). Los ejércitos de uno y otro partido acampaban, cuando les convenía, en los Estados pontificios y los devastaban tranquilamente, pese a las protestas del papa. El *tratado de Aquisgrán* (octubre de 1748) no satisfizo a Benedicto; pero acabó por contentarse, porque al menos aseguraba la paz de Europa.

El triunfante Carlos VII († enero de 1745) llegó a planear la secularización de obispados tan importantes como Salzburgo, Passau, Freising, Ratisbona, Eichstätt y Augsburgo, cuya sola idea causó consternación en Roma. Recayó luego el Imperio en manos de Francisco I de Lorena, consorte de la catolicísima María Teresa, con la aprobación pontificia, por más que este príncipe, desgraciadamente, se mostró lleno de prevenciones contra la Santa Sede.

¿Y qué decir del movimiento jansenista? ¿Se mostró quizá débil con aquellos sectarios, o propenso a sus doctrinas, como alguien ha insinuado? Yo diría que, dogmáticamente, más bien fue severo. Sus ideas eran claras y tradicionales. Condenaba la herejía, incompatible con la doctrina de Cristo, sólo que en la práctica adoptaba la norma de mostrarse indulgente con los heterodoxos y no tenía inconveniente en trabar amistad personal con gente docta acusada, sin bastante fundamento, de desviaciones dogmáticas.

Respecto a la herejía de Jansenio, exigió de todos los que quisieran ser católicos la aceptación pura y simple de la bula *Unigenitus*, de Clemente XI, y estaba dispuesto a condenar con las mayores penas eclesiásticas a cuantos se mostraran «refractarios a las constituciones apostólicas de nuestros predecesores», según se expresaba en carta del 7 de septiembre, agre-

gando: «Castigaremos por bayano, por jansenista y por quesneliano a quien se demostrase haber sostenido y sostener alguna de las máximas de esos autores, reprobada por la Sede Apostólica. Y éste es el sistema de la santa memoria de Inocencio XII, quien en su famoso breve [6 de febrero de 1694] prohibió dar el nombre de jansenista, y mucho más condenar como tal, a quien no se le pudiese probar haber sostenido alguna de las proposiciones condenadas de Jansenio... Los hombres no pueden poner el marchamo de jansenista... a quien reprueba la *opinión probable* o a quien exige el *amor inicial* para que la atrición sea disposición última al sacramento de la penitencia. En las cosas no definidas por la Iglesia, cada cual puede seguir la opinión que le dicte su conciencia»<sup>34</sup>.

Pero la Iglesia ha hablado en la cuestión del jansenismo. «Los jansenistas holandeses han hecho y hacen grandes apremios para unirse con nuestros católicos... Nos hemos sostenido que no se puede prestar oído a quien desea unirse si, además de abjurar los dogmas de Jansenio, no acepta *pure et simpliciter* la constitución *Unigenitus*»<sup>35</sup>.

Los libros publicados en su tiempo y tachados de jansenismo los puso en el *Index librorum prohibitorum*, como F. F. Mesenghy, *Exposition de la doctrine chrétienne* (28 de julio de 1755), y las *Mémoires historiques*, del célebre capuchino y apóstata P. Norberto Perissot, «autor de un libro perverso contra los jesuitas, que hemos ya condenado. El fraile —continúa el papa— es lorenés, y, aunque apóstata de la Orden, si no jansenista, a lo menos adherente a los jansenistas»<sup>36</sup>.

Coherente con sus criterios de libertad, declaró inválida en 1749 la condenación lanzada por la Inquisición española contra la *Historia pelagiana*, del eruditísimo agustino Enrique Noris, luego cardenal, porque, examinada en Roma cuatro veces, no se descubrió en ella bayanismo o jansenismo formal y explícito, «essendosi l'autore sempre bravamente difeso»<sup>37</sup>.

Y, a pesar de todo lo dicho, el jansenismo hizo su entrada en Roma, puso su nido a la sombra del papa, quien le vio

<sup>34</sup> E. MORELLI, *Le lettere di Benedetto XIV al card de Tencin* (Roma 1955-65) I 20. Véase la carta al inquisidor general de España, del 31 de julio de 1748 (APPOLIS, *Entre jansenistes* 162).

<sup>35</sup> MORELLI, *Le lettere* II 91. Así el 9 de octubre de 1748, y vuelve a lo mismo el 21 de mayo de 1749 y el 21 de enero de 1750 (ibid., 159.235).

<sup>36</sup> Ibid., II 91.

<sup>37</sup> Ibid., II 158.

echar plumas, agitar las alas y volar por Italia. Un jansenismo quizá más antijesuítico que dogmáticamente jansenista, pero que constituía las delicias de los auténticos jansenistas de Holanda y Francia.

## 17. ANTIJESUITISMO

¿Puede afirmarse que Benedicto XIV abrigase sentimientos antijesuíticos? En rigor, parece que no, aunque muchos de aquel tiempo lo ponían en duda. Es verdad que los hombres del *tiers parti*—y Benedicto XIV lo era—no solían simpatizar con los jesuitas, mas tampoco les eran siempre abiertamente hostiles.

Podemos sospechar que en la controversia *de auxiliis* entre dominicos y jesuitas propendería hacia el bañezianismo más bien que hacia el molinismo; no por razones teológicas—que quizá no alcanzaba—, sino por amistad hacia los dominicos. Tampoco el probabilismo, defendido comúnmente por los moralistas de la Compañía, respondía a la severidad moral de Benedicto XIV<sup>38</sup>. Y—lo que nos parece más extraño—él, que tan acomodaticio y adaptable se mostró en otros campos, en el del apostolado con las gentes de la India y de China no entendió la conducta de los misioneros jesuitas, siguiendo unas normas de rigor que hoy día la Iglesia no comparte. Condenó los *ritos chinos* por la bula *Ex quo singulari* (11 de julio de 1742), y los *ritos malabares* por la *Omnium sollicitudinum* (12 de septiembre de 1744), dejándose impresionar por los rumores que esparcían los enemigos de la Compañía. Sólo salió a la defensa de ésta cuando alguno de los antijesuitas, como el capuchino P. Norberto, venía de Oriente propalando calumnias. «El P. Norberto es un loco—escribía el papa a 14 de abril de 1745—; es un hombre atrevido..., ha impugnado hasta el decreto dado por Nos sobre el Venerable [Juan] de Brito; al condenar la obra del P. Norberto, no tenemos miedo de que algunos sospechen que desertamos de nuestra constitución sobre los ritos malabáricos; condenamos el libro por las insolencias, por los improperios, por las mentiras... Todos deben confesar que el cuerpo de la Compañía de Jesús es un cuerpo digno de respeto, calificado, útil a la religión y a la Santa Sede, aunque nadie puede dar la seguridad de que todos los miembros de tan vasta corporación estén dotados de pru-

<sup>38</sup> T. DEMAN, *Probabilisme*: Dict. Theol. Cath. XIII 578.



dencia y penetrados de la debida sumisión a los decretos apostólicos [*sobre los ritos*], conforme exige su Instituto»<sup>39</sup>.

Una de las medidas más fatales para la Compañía tomadas por Benedicto XIV poco antes de morir fue la de encomendar al cardenal Saldanha, patriarca de Lisboa, la visita y examen de los jesuitas portugueses (breve del 1.º de abril de 1758) a instancias del omnipotente marqués de Pombal, Sebastián José de Carvalho, que buscaba argumentos contra ellos y planeaba, con la mentira y el crimen, la destrucción de la nobleza lusitana y, juntamente, la ruina de la Compañía de Jesús. Saldanha, que a Pombal debía su cardenalato, procedió de una manera arbitraria y precipitada, dando el primer paso hacia la ruina universal de los jesuitas. ¿Previo Lambertini la futura supresión de la Orden de San Ignacio? Es probable, dada su amistad íntima con los antijesuitas de Roma, que, sin duda, muchas veces lanzarían la idea en sus conversaciones. Lo hace sospechar unas palabras que cierto día dirigió al P. Luis Centurione, elegido general de la Compañía en 1755. Díjole el papa: «Es de fe que yo tendré un sucesor, pero no es de fe que lo tendréis vos»<sup>40</sup>.

El historiador L. Ranke escribió que, de vivir más tiempo, Benedicto XIV hubiera llegado a suprimir la Compañía de Jesús. No hay fundamento alguno para tal sospecha. Ciertamente que no simpatizaba con los jesuitas, si no es con algunos verdaderamente doctos, como el humanista Azevedo y el genial matemático, físico y astrónomo Boscowich. Ponderó la labor ingente de los Bolandistas en su *Acta Sanctorum* y los alentó a llevar adelante su obra monumental. Estimaba la inmensa labor apostólica que realizaban los hijos de San Ignacio en todos los países y más de una vez tuvo para ellos palabras de elogio y de defensa.

Ningún papa, ni siquiera los más adictos a la Compañía, alabó con tanto entusiasmo y colmó de tantos favores a las Congregaciones Marianas como el papa Lambertini<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> MORELLI, *Le lettere* I 241. Sobre el problema de la adaptación misionera, propugnado entonces por los jesuitas y hoy por todos, véase PASTOR, *Geschichte* XVI 526-36; H. BERNARD-MAÎTRE, *Chinois (Rites): Catholicisme* II 1060-63; y lo que diremos en el capítulo de las «Misiones católicas».

<sup>40</sup> Léese esta anécdota en el librito de F. ZANETTI, *Tutti i papi attraverso le curiosità e gli aneddoti* (Roma 1933) 641.

<sup>41</sup> Parece casi increíble que un papa como Benedicto XIV escribiera la llamada «bula áurea de las Congregaciones Marianas» (*Gloriosae Dominae*, 27 de septiembre de 1748), que empieza tributando grandes elogios a San Ignacio de Loyola y a cuanto han hecho los jesuitas por la

Lo hizo, sin duda, en agradecimiento a los inapreciables servicios que le prestaba el P. Azevedo, director de la «Prima Primaria» de Roma, a quien el pontífice nombró presidente de la *Schola liturgica* y consultor de la Congregación de Ritos. Temiendo el marqués de Pombal que Azevedo, con su influencia ante el papa, estorbaba la destrucción de la Compañía que el ministro portugués tramaba, forzó a Benedicto XIV a desterrarlo de Roma. Estimo que Lambertini jamás hubiera suprimido el Instituto ignaciano obrando libre y espontáneamente; pero ¿qué hubiera hecho en caso de verse bajo la presión despótica de todos los Borbones, en alianza con todos los enciclopedistas y con la aprobación de no pocos cardenales, obispos y frailes, como le aconteció pocos años después al infeliz Clemente XIV? La fortaleza no era la virtud característica de Benedicto XIV, y sus modelos no podían ser Gregorio VII e Inocencio III, figuras anacrónicas en aquel entonces.

## 18. ACTIVIDADES ADMINISTRATIVAS Y PASTORALES

Como típico monarca «ilustrado», más paternalista que despótico, Benedicto XIV se preocupaba del bien de sus súbditos; desde el principio presta cuidadosa atención a la mejora de las finanzas del Estado pontificio, equilibrando entradas y gastos; reforma los tribunales; toma medidas para impedir que se enriquezcan los poderosos a costa de los pobres y necesitados; da reglas para la exportación y el comercio; fomenta la industria y la agricultura; restaura los caminos, que el paso de ejércitos extranjeros—austríacos y españoles—habían deteriorado gravemente; provee a la defensa de las costas, expuestas siempre a los asaltos de los berberiscos; realiza labores de reparación y decoro en muchos monumentos de Roma—v.gr. en el ruinoso Coliseo, que fue consagrado a la memoria de la pasión de Cristo—; en la fachada de Santa María la Mayor, totalmente renovada, con columnas, estatuas y relieves de los mejores escultores; en varios altares de la basílica de San Pedro, etc.; promueve la alta cultura, favoreciendo a sabios, como L. A. Muratori, «padre de la historio-

propagación del culto al nombre de Jesús y a la Virgen María; sigue alabando la enseñanza de los colegios jesuíticos, y especialmente las Congregaciones Marianas, en las que se educa la juventud «ad christianae perfectionis fastigium .. et ad aeternae salutis metam... Incredibile est quanta in omnium ordinum homines utilitas derivata fuerit» (*Opera omnia* vol.16; *Bullarium* II 428-30). No puede uno menos de pensar en la influencia del P. Azevedo sobre el papa Lambertini,

grafía italiana»; a G. A. Orsi, O.P., historiador de la Iglesia; a T. M. Mamachi, arqueólogo e historiador; a los hermanos Ballerini, a los Assemani (tío y sobrino), de origen libanés y grandes orientalistas; al erudito Garampi, etc.

Conforme al gusto del tiempo, dio vida a cuatro academias: una en el Capitolio, para la arqueología; otra en el Oratorio de San Felipe Neri, para la historia de la Iglesia; la tercera, en el Colegio de Propaganda, para la historia de los concilios; la cuarta, en el colegio de los Píos Operarios (junto a Santa María ai Monti), para el estudio de la liturgia y de los ritos, con doce miembros cada una, que se reunían mensualmente bajo la presidencia de los respectivos cardenales.

Como pastor universal de la Iglesia, exhortó a los obispos a la visita pastoral de la diócesis, la visita trienal *ad limina* y la vigilancia de su clero, a fin de que los sacerdotes edificasen al pueblo con la pureza de costumbres, la predicación y el cuidado del culto divino, la asistencia a los enfermos y el auxilio a los pobres.

En 1642, Urbano VIII había reducido las fiestas de precepto a 36, además de los domingos; todavía ésas, para los tiempos que corrían, parecieron excesivas, y el concilio de Tarragona de 1727, observando que los obispos imponían nuevas fiestas en sus diócesis, pidió a Roma la reducción de su número. Es lo que hizo Benedicto XIV con un decreto del 13 de septiembre de 1742. «Habiéndose afilado tanto la crítica—escribe al cardenal de Tencin—y poniéndose en duda hoy día los hechos que nuestros buenos abuelos daban por indubitables, no vemos otro remedio que componer un breviario en el que todo se tome de la divina Escritura, pues, como Vos sabéis, hay en las divinas Letras mucho que concierne a los misterios cuyas fiestas celebramos, y a los santos apóstoles y a la Santísima Virgen; supliremos lo que falta con los escritos ciertos de los primeros Padres y haremos una sencilla conmemoración de aquellos santos que tienen lugar en el *Breviario*, a fin de mantener su culto en la Iglesia»<sup>42</sup>.

El extraordinario conocimiento del derecho canónico que tenía Benedicto XIV lo capacitó para desplegar increíble actividad legislativa, cuya huella puede seguirse en los cuatro tomos del *Bullarium*.

Agreguemos que en 1758 hizo publicar una nueva edición del *Index*, excluyendo obras que no merecían ser prohibidas, y exponiendo en el prólogo las normas que el Santo Oficio de-

<sup>42</sup> MORELLI, *Le lettere* I 81.

bía seguir en lo futuro. Y anotemos para terminar que este papa «ilustrado» no sólo prohibió la masonería por la constitución *Providas romana* (18 de marzo de 1751), confirmando la *In eminenti*, de Clemene XII, sino que, asustado de la gran difusión de los francmasones, propagadores del deísmo en el reino de Nápoles, donde se presentaban como secta innocua, y en Bélgica, donde no pocos sacerdotes se habían afiliado incautamente, hizo lo posible por detener sus progresos, y, sabiendo que cundía incluso entre los europeos de Constantinopla, trató de erradicarla, primero por medio del embajador francés en Turquía y luego por las drásticas órdenes de Luis XV<sup>43</sup>.

## 19. LAS POSTRIMERÍAS

A principios de 1758, la salud del papa decayó visiblemente. Sufrió de mal de gota y fiebre alta. Pensaba primaverear en Castel Gandolfo, mas no fue posible, porque los achaques se multiplicaban y las desagradables noticias que le llegaban del galicanismo jansenista francés y de la política antirromana de Venecia le llenaban de inquietud. A fines de abril, una pulmonía vino a avisarle que su muerte estaba próxima. Se preparó a ella serenamente. En la mañana del 2 de mayo suscribió una profesión de fe y el decreto para la beatificación del jesuita Francisco de Jerónimo; a todos los cardenales reunidos les pidió perdón de su impaciencia y otros defectos, y por fin quiso hablar con el embajador español, cardenal J. F. Portocarrero, a quien le manifestó que en la firma del concordato con España le habían engañado<sup>44</sup>.

Al día siguiente, el papa Lambertini, a la edad de ochenta y tres años, abandonaba este mundo.

Nadie le ha negado sincera piedad, rectitud de intención, bondad y nobleza de ánimo. Se le acusa de haber sacrificado

<sup>43</sup> «Vi vuol dunque mano più forte per sradicare il male, e questa non può esser altra, che quella del Re Cristianissimo» (MORELLI, II 91).

<sup>44</sup> Así lo afirma Merenda en sus *Memorie*: «Chiamò poi il card. Portocarrero, ministro di Spagna, e confessò con lui che nel Concordato con la Spagna era stato ingannato; che quelli che l'hanno ingannato sono andati prima di lui a rendere conto a Dio... L'autore di questa *Memoria* ha saputo questo fatto da chi fù presente, servendo il papa moribondo» (cit. en PASTOR, *Geschichte* XVI 432). ¿Cómo pudo ser engañado él, que quiso llevar en secreto y personalmente, con el secretario de Estado, toda la negociación? El engañado ciertamente fue Portocarrero, embajador de España, a quien le tuvieron a oscuras de todo lo que se trataba. Ni Fernando VI, ni el P. Rábago, ni Ensenada habían muerto aún.

al Estado demasiados derechos de la Iglesia. Los que defienden su actitud concesionista, alegan la imposibilidad en que se hallaba el papa de pronunciar un categórico *non possumus*, resistiendo a las exorbitantes exigencias de los Estados; era mejor ceder que provocar una catástrofe. Pero ¿consiguió resolver algún problema de los que angustiaban a la Iglesia, o solamente detuvo el golpe algunos años, mientras el adversario se disponía para atacar con mayor fuerza? La discusión es inútil, pues siempre existirán encontrados puntos de vista.

Más grave nos parece la acusación, que aparece clara en el estudio de Dammig, de haber dado ocasión a que el jansenismo prosperase en Italia por el favor prestado en Roma, ya que no a los jansenistas, sí a ciertos elevados eclesiásticos simpatizantes del jansenismo, como el cardenal Passionei, que «había leído muchos libros, pero no había estudiado nada» (según Benedicto XIV), y que fomentaba también la amistad de los enciclopedistas<sup>45</sup>. Probablemente, el candor del sabio Benedicto XIV no se dio cuenta del peligro.

## 20. LA ROMA DEL SETECIENTOS

A lo largo del siglo XVII, no sólo en Roma, sino en toda Italia, y podríamos añadir que en toda Europa, el sentimiento religioso pierde profundidad y decae; en muchos de los «ilustrados» se pierde completamente la piedad; la fe se conserva en la mayoría. También entra en decadencia la moralidad pública. Reina en la ciudad de los papas, más que en otros países, la libertad de expresión y la crítica de personas y cosas religiosas. De Roma tenemos muchos testimonios de viajeros que se complacen en relatar irregularidades, escándalos, pecados públicos.

El vicio empezaba a mostrarse a la vista de todos impudicamente. Pero no hay que dejarse impresionar por las historietas de los viajeros. La corrupción moral—aunque en fase de crecimiento—era más aparente que real. Y se amalgamaba fácilmente con verdadera religiosidad. Hoy nos impresiona más la contraposición entre las clases adineradas y la población indigente. Todos los aristócratas y opulentos, empezando por los cardenales, derrochaban sumas ingentes de dinero en lujosas

<sup>45</sup> E. DAMMIG, *Il movimento giansenista a Roma nella seconda metà del secolo XVIII* (Roma 1945), en «Studi e testi» 119.

fiestas, espectáculos teatrales, fantásticas procesiones, adorno fastuoso de iglesias y palacios; manifestaciones espléndidas en las que el pueblo—cuando podía—participaba gozoso; aquel mismo pueblo que se moría de hambre y de miseria.

Las fuertes limosnas de los papas aliviaban la excesiva penuria en tiempos de carestía, de peste, de otras calamidades. Mas no bastaban a remediar los males, elevando el nivel ínfimo de los pobres. «El número de bocas es superior al de las hogazas», suspiraba Benedicto XIV. Las finanzas del Estado pontificio se hallaban en menguante desde la muerte de Inocencio XI. ¿Cómo reanimarlas? El papa Lambertini, que entendía poco de dinero, hizo lo posible por mejorar la situación, eliminando todo lujo de su corte, reduciendo el número de sus servidores y el estipendio de los oficiales, disminuyendo con muchos esfuerzos y sacrificios el déficit anual. El conde de Brosses, que pasó una temporada en Roma entre 1739 y 1740, esto es, en la víspera de la elección de Benedicto XIV, escribía estas palabras: «Pensad que éste es un pueblo del que un tercio se compone de sacerdotes; un tercio, de gente que no trabaja, y otro tercio, de gente que no hace absolutamente nada; no hay agricultura, ni comercio, ni fábricas, en medio de una campiña fértil y con un río navegable; el príncipe [*el papa*], siempre anciano, de corto reinado y a menudo incapaz de hacer algo por sí mismo...; la impunidad está asegurada a quien quiera perturbar la sociedad, con tal que sea conocido de algún poderoso o vecino de un asilo... Observad que, fuera de Roma, no tienen curso los billetes de banco, por lo que hay que pagar en moneda contante todos los menesteres de la vida»<sup>45\*</sup>.

A pesar de todo, la ciudad de Roma, con sus maravillosas obras artísticas, con las nuevas creaciones de sus arquitectos, pintores y escultores, con los ilustres viajeros que la visitaban y con su variadísimo mundo eclesiástico, en el que no faltaban teólogos, canonistas, arqueólogos, eruditos de alto valer, daba la apariencia de grande esplendor. Era un barniz brillante, bajo el cual hervía una gran población harto atrasada.

Después de Nápoles no había en Italia otra ciudad más poblada. En los albores del Setecientos, Roma contaba casi 150.000 almas; a fines de siglo, en 1794, no menos de 166.000, la cota más alta que alcanzó en el siglo de la Ilustración<sup>46</sup>.

<sup>45\*</sup> *L'Italie... Lettres écrites d'Italie* (París 1836) II 6-7.

<sup>46</sup> V. E. GIUNTELA, *Roma nel Settecento* (Bologna 1971) 56-96.

## 21. CLEMENTE XIII, EL PERSEGUIDO Y MALTRATADO

Ya antes de que Benedicto XIV exhalara el último suspiro, las cortes católicas de Viena, Madrid y París miraban con ansiedad hacia Roma y pedían informes acerca de los cardenales *papabili*, a fin de dar órdenes a los suyos sobre la táctica que se debía emplear en el próximo conclave. Este se inició el 15 de mayo con la misa habitual del Espíritu Santo. El encierro no sería demasiado prolongado—cincuenta y dos días—, pero sí saturado de política y con olor a tempestad.

Dos influyentes cardenales, el florentino Neri Corsini y Portocarrero, el español, se unieron para patrocinar la candidatura de C. A. Cavalchini, que bien merecía la tiara, y estuvo a punto de ser elegido el 28 de junio, vísperas de San Pedro; pero entonces se alzó el cardenal Luynes, en nombre de Su Majestad Luis XV, para interponer su veto. ¿Motivos? Que Cavalchini era amigo de los jesuitas, se había mostrado favorable a la beatificación de Roberto Belarmino y no simpatizaba con los jansenistas. Si tal era la mentalidad del rey francés, no era mucho más católica la del emperador o corregente, Leopoldo de Lorena, que en un memorial para el conclave decía: «Si el elegido resulta de sentimientos mundanos, no hay que enajenarnos su ánimo, sino más bien adularlo y captar su benevolencia, ceder con buenas maneras en alguna cosa controvertida, para así obtener cosas mucho más importantes»<sup>46\*</sup>.

Afortunadamente, esa ocasión no se presentó. Y fue precisamente el cardenal obispo de Constanza, F. C. de Rodt, representante de la corte imperial, quien decidió la suerte del cardenal Carlos Rezzonico, obispo de Padua, en quien recayó la mayoría de los votos el 6 de julio de 1758. Quiso llamarse Clemente XIII.

Había nacido en Venecia, en 1693. En Roma y en la ciudad de las lagunas celebraron el acontecimiento los venecianos con grandes festejos y singulares manifestaciones de alegría, llegando la Serenísima, en la exaltación del júbilo, a revocar un decreto, dado pocos años antes, que entorpecía las buenas relaciones con la Santa Sede.

Cuando la madre del nuevo papa tuvo noticia de la elevación de su hijo al sumo pontificado, experimentó tal alegría, que a las tres semanas le falló el corazón.

Clemente XIII era la antítesis de su predecesor. No era

<sup>46\*</sup> PASTOR, *Geschichte* XVI 446.

un sabio, ni siquiera un gran talento, pero no le faltaba viveza de ingenio. Era doctor en teología y cánones por la Universidad de Padua. Había adquirido experiencia de mando en el gobierno de Rieti y de Fano. El pueblo le llamaba «santo»; y como hombre de Dios y de Iglesia actuó en su episcopado de Padua, levantando el nivel moral y cultural de los sacerdotes y dando ejemplo de piedad, beneficencia y misericordia con los pobres. Su rectitud de conciencia rayaba en el escrúpulo. Los políticos europeos, que esperaban un papa que siguiese la línea de Benedicto XIV, se sintieron desde el primer momento defraudados. Y se aprestaron a presentarle batalla.

Los métodos que siguieron discrepaban radicalmente de los empleados con Benedicto XIV. Al papa Lambertini se dirigían con engañosas señales de respeto y estima, pidiéndole nuevos privilegios, prerrogativas, derechos de la Corona. Al papa Rezzonico no le pedían nada; le presentaban hechos perpetrados brutalmente, exigiéndole aprobación o silencio. Pero se encontraron con un pontífice que, con toda su natural bondad y benignidad, no admitía condescendencias y transacciones en las cuestiones esenciales. «Lleno de confianza en Dios—decía Clemente XIII—, defenderé con energía los derechos de la Sede Apostólica».

Muerto su secretario de Estado en septiembre de 1758, escogió para tan importante cargo al enérgico y valiente cardenal Luis Torrigiani, de altas ideas y nobles sentimientos, pero amigo fiel de los jesuitas, el cual le aconsejó cambiar de ruta y no seguir los ejemplos de Lambertini. Torrigiani sería su ayuda y sostén en la formidable guerra que le iban a declarar todos los soberanos católicos, uno tras otro, en los diversos frentes. Los ministros de los reyes odiaban a Torrigiani tanto como a los mismos jesuitas.

## 22. EL PAPA ANTE LA TEMPESTAD ANTIJESUÍTICA

La Compañía de Jesús ha conocido en su larga historia muchos romanos pontífices, que la aprobaron, la ensalzaron, la colmaron de privilegios y la defendieron contra ciertos acusadores católicos; ninguno que tan intrépidamente la haya amparado y protegido como el papa Rezzonico; ninguno que haya sufrido tanto por ella. No vamos a relatar en este lugar la universal y complicada campaña que con todas las fuerzas políticas, intelectuales y propagandísticas de su tiempo planearon y desencadenaron contra la Orden ignaciana los «filósofos»



volterianos, enemigos radicales del cristianismo; los «déspotas ilustrados», tal vez inocentes, pero embaucados por sus ministros enciclopedistas, en absurdo compadrazgo con una turbamulta de galicanos, poco afectos a la autoridad romana, y con otros tantos simpatizantes de los jansenistas (muchos de los cuales, sinceramente católicos, se podrían, tal vez, definir como antimolinistas en lo dogmático y antiescobaristas en lo moral; me refiero al Escobar caricaturado por Pascal); todos ellos en escuadrón cerrado se lanzaron a aniquilar aquella Compañía que alzaba como estandarte su devoción incondicional al vicario de Cristo y que tal vez alardeaba demasiado de sus victorias en los pasados siglos.

Ante aquella irrupción procedente de los cuatro puntos cardinales, los jesuitas, no pudiendo defenderse por sí mismos, se pusieron en las manos del papa, y éste, tomándolos bajo su augusta protección, esgrimió contra sus enemigos todas las armas espirituales y canónicas que estaban a su alcance. Esfuerzo inútil. Son no pocos los historiadores que lo juzgan por eso intransigente, como un Hildebrando, de mentalidad cerrada a las luces del tiempo, hombre testarudo y de corta visión. Algunos echan en él de menos la ductilidad acomodaticia de Benedicto XIV. Otros estiman, quizá con más acierto, que la dignidad de un pontífice—si no quiere ser arrastrado con vilipendio por el resbaladero de las condescendencias y de los silencios—exige la protesta contra las injusticias y contra las violaciones del derecho de la Iglesia; sólo después de una viril y pública protesta, se podría ceder, declarando rendirse ante la violencia.

### 23. PRELUDIOS DE CATÁSTROFE. PORTUGAL

La tragedia jesuítica—que fue, en parte, la tragedia de la enseñanza católica y de las misiones extranjeras—tuvo su fatal desenlace en el pontificado del papa Ganganelli. Aquí apuntaremos sus primeros actos, en los que el papa Clemente XIII reveló su amor a la justicia y su indomable temple de ánimo.

Queda indicado poco ha cómo Benedicto XIV, anciano de ochenta y tres años, cediendo a las exigencias del marqués de Pombal, encomendó al cardenal Saldanha la visita oficial de los jesuitas portugueses, a todos los cuales sin excepción, apenas abierta la visita, los declaró «reos de negociación comercial ilícita», acusación que nunca se pudo probar, ni siquiera

años más tarde, cuando los adversarios tenían en sus manos todos los libros de contabilidad. En seguida, el segundo patriarca de Lisboa, José Manuel, conde de Atalaya, quitó a los Padres la facultad de confesar y predicar. La protesta del papa contra estas dos decisiones no le impidió a Pombal la prosecución de sus proyectos, que eran aniquilar la nobleza del reino y acabar con los jesuitas, directores espirituales de muchos nobles y maestros de la juventud portuguesa.

Ocurrió entonces (3 de septiembre) el atentado criminal contra el rey José I cuando éste regresaba de una aventura amorosa. Inmediatamente, Pombal echó la culpa a los marqueses de Távara y a los duques de Aveiro. Contra José Mascarenhas, duque de Aveiro, se ordena en el edicto del 12 de enero de 1759 que sea conducido a una plaza, amarrado y con pregonero delante, «y, después de quebrarle las piernas y los brazos, sea expuesto sobre una rueda, para satisfacción de los vasallos presentes y futuros de este reino y... se le queme, vivo aún, con el cadalso..., se reduzca todo a cenizas y polvo, que deberán arrojarse al mar». Iguales sentencias recayeron sobre los restantes Távaras y Ataydes y sus criados, salvo la marquesa de Távara, Leonora, que, en un exceso de generosidad judicial, fue condenada «solamente» a ser decapitada, quemada ya muerta y arrojadas al mar las cenizas <sup>47</sup>.

¿Qué ocurría entre tanto con los hijos de San Ignacio, implicados falsamente por Pombal en el atentado contra la vida del rey? No menos de 250 jesuitas fueron sepultados en fétidos, oscuros y húmedos calabozos, donde se les atormentaba como para hacerles enloquecer o morir. Uno de ellos, Gabriel Malagrida, de setenta y dos años, famoso misionero en el Marañón durante treinta años y con fama de santo, pero que en los últimos meses parece tenía algo perturbadas sus facultades mentales, fue condenado por la Inquisición (al frente de la cual estaba Pablo Carvalho, hermano del ministro), por hereje y blasfemo, a ser estrangulado y quemado en presencia del rey y de todo el Gobierno <sup>48</sup>.

<sup>47</sup> Brevemente, FORTUNATO DE ALMEIDA, *Historia de Portugal* (Coímbra 1926) IV 324-30, que cita *O Processo dos Távaras*, prefaciado e anotado por Pedro de Azebedo (Lisboa 1921). «O misterio, a crápula e a ferocidade alternam em toda esta história» (*Almeida*, IV 324). «Tota merito exhorruit Europa», escribió Cordara. «La historia de la expulsión de los jesuitas de Portugal parece la historia de un festín de cánibales», comentó Menéndez Pelayo.

<sup>48</sup> W. KRATZ, *Der Prozess Malagrida nach den Originalakten*: Arch. Hist. S. I. 4(1935) 1-43; C. T. VON MURR, *História dos jesuitas no ministério do Marques de Pombal, extrahida de manuscritos* (Porto Ale-

«José I, monarca imbécil, cuyo único acto conocido es haber nombrado ministro a Pombal, poniéndose a ciegas en sus manos» (tan severa calificación es de Menéndez Pelayo), dictó una ley el 3 de septiembre de 1759 que decía:

«Declaro os sobreditos regulares [*la Compañía de Jesús*] na referida forma corrompidos... con tantos, tão abomináveis, tão inveterados e tão incorrigíveis vícios... por notórios rebeldes, traidores, adversarios e agressores... contra a minha real pessoa..., e os hei desde logo, em efeito desta presente lei, por desnaturalizados, proscritos e exterminados; mandando que efectivamente sejam expulsos de todos os meus reinos e dominios»<sup>49</sup>.

Se les confiscaron todos los bienes muebles e inmuebles, y todos, a excepción de los que quedaban en prisión, fueron exportados y echados, como mercancía averiada, a las costas del Estado pontificio.

Las protestas de Clemente XIII y las cartas que dirigió al rey no sirvieron para evitar aquella brutalidad salvaje. Poco después fue expulsado el nuncio de Su Santidad en Lisboa. Muchos obispos de Francia, Alemania, Países Bajos, Polonia e Italia escribieron al papa rogándole no permitiese la opresión de tan loable Instituto. Julio César Cordara, que pudo ver esas cartas en la curia jesuítica romana, quiso publicarlas para que se viera la opinión de la Iglesia sobre los hijos de San Ignacio; pero la delicadeza del P. General, Lorenzo Ricci, juzgó imprudente su publicación.

## 24. EXPULSIÓN DE LOS JESUITAS FRANCESES

El ejemplo de Portugal no tardó en ser imitado por Francia, allí donde más ardientes y poderosos eran los focos del jansenismo y enciclopedismo.

Al estilo del marqués de Pombal, se quiso orquestar—al menos en su obertura—la persecución de los jesuitas. ¿No se escondería su mano en el ligero atentado contra el licenciado Luis XV, perpetrado en enero de 1757? ¿No habían defendido algunos teólogos y moralistas de la Compañía la licitud del tiranicidio? Las investigaciones dieron por resultado que el

gre 1923); obra de un protestante bien informado, con correcciones de J. B. Hafkemeyer.

<sup>49</sup> F. ALMEIDA, *História de Portugal* IV 372; B. ROMANO, *L'espulsione dei Gesuiti del Portogallo con doc. del Arch. Vat.* (Città di Castello 1914).

infeliz, quizá trastornado, que hirió al rey con un cortaplumas, había sido diecinueve años atrás fámulo o sirviente en el colegio de la Compañía. Esto bastó para provocar en toda Francia una tempestad de acusaciones contra los jesuitas. La última gota que hizo redundar el vaso fue la bancarrota del P. Antonio Lavalette, procurador general de las misiones de la Compañía en las Antillas. Dotado de extraordinaria habilidad para los negocios, logró mejorar la situación económica de la Martinica y otras islas, pero pronto se enredó en vastas especulaciones comerciales, prohibidas por el derecho canónico y el de la Compañía, en las que fracasó ruidosamente, sobre todo después que las dos naves cargadas de azúcar y café, que envió a sus acreedores de Marsella, fueron capturadas por piratas ingleses, y gran número de negros, que trabajaban en las plantaciones de la misión, cayeron víctima de una epidemia. Una casa marsellesa a quien Lavalette debía 1.800 libras hizo quiebra <sup>49\*</sup>. No queriendo ni pudiendo, las autoridades jesuíticas de Francia hacerse responsables de la espantosa deuda (las de España quisieron sacrificar sus bienes por salvar a Lavalette, mas el precipitarse de las circunstancias lo impidió), el Parlamento de París, tradicionalmente antijesuítico, ordenó el cierre de los 80 colegios de la Compañía en Francia (12 de febrero de 1762) y la supresión de todas las congregaciones dirigidas por los Padres. A todos los obispos les envió un gran volumen de 542 páginas, compilado por ciertos religiosos jansenistas muy eruditos y titulado: *Extracto de las aserciones peligrosas y perniciosas enseñadas por los jesuitas de todos los tiempos* (1762), aduciendo textos donde Pascal solamente había apuntado y ridiculizado nombres. El débil rey, que tenía en su familia no pocos amigos de la Compañía, pensó que el modo de contentar al Parlamento y salvar a los hijos de San Ignacio era cambiar las Constituciones del Instituto, amenguando la autoridad del general e instituyendo en Francia un vicario general. Lorenzo Ricci lo trató con sus asistentes y consejeros, y como todos se opusieran al plan del rey, comunicó al papa la respuesta en enero de 1762. Fue entonces Clemente XIII quien pronunció, según certifica Cordara, la famosa frase: *Sint ut sunt, aut non sint*.

Luis XV dejó obrar al Parlamento de París. Y éste, arrogándose una autoridad que no tenía, declaró inválidos los vo-

<sup>49\*</sup> C. DE ROCHEMONTEIX, *Le P. Antoine Lavalette... d'après beaucoup de doc. inéd.* (París 1907).

tos de la «impía» Orden jesuítica, con lo que ésta quedaba disuelta en Francia.

El Parlamento volvió sobre lo mismo el 6 de agosto, declarando a la Compañía de Jesús «incompatible con cualquier Estado», por lo cual debe ser eliminada irrevocablemente de Francia. Muchos parlamentos de provincia le habían precedido con sentencias análogas.

Clemente XIII veía con evidencia que la tempestad no se había desencadenado solamente contra la Compañía ignaciana, sino juntamente contra la Sede Apostólica y contra la misma religión cristiana. Lo repite una y otra vez en sus doloridas cartas al rey francés y al de Polonia<sup>50</sup>, al episcopado galo y a todos cuantos pueden hacer algo por la Iglesia. El 9 de junio de 1762 dice a los obispos de Francia que él no puede guardar silencio por más tiempo; la Iglesia está en peligro por causa de tantas impugnaciones y violencias injustas; la Compañía de Jesús es «signo de contradicción»; se alegran de ello muchos «que naufragaron en la fe y no tienen pizca de religión»; suplica a los prelados que resistan valerosamente a la audacia de los revolucionarios, que calumnian y difaman un Instituto tan loable e inocente; reúnanse en París en asamblea general y traten de poner remedio<sup>51</sup>. Obedecieron en seguida, pero sin éxito.

El 8 de septiembre dirige el papa sendas cartas a los cardenales franceses, asociando la causa de la Compañía con la causa de la Iglesia romana, y exhortándolos a luchar, en unión con sus colegas en el episcopado, contra los decretos írritos, nulos e inválidos del Parlamento, que, al atacar a la Compañía de Jesús en su esencia, «impugnan la dignidad y autoridad de la Santa Sede»<sup>52</sup>.

Las muchísimas letras apostólicas que salieron de la curia pontificia a propósito de los acontecimientos de Francia son otros tantos gritos doloridos del papa. El arzobispo de París, Cristóbal de Beaumont, intrépido batallador contra jansenistas y enciclopedistas, salió en defensa de los hijos de San Ignacio en una carta pastoral, no consiguiendo sino que lo desterraran a una cartuja (enero de 1764). Luis XV, dominado por su favorita cortesana, marquesa de Pompadour, la cual, a su vez,

<sup>50</sup> Al de Francia: «Nunc denuo imploramus... non solum pro religiosis Societatis Iesu..., sed pro ipsa religione, cuius causa cum illis intime coniuncta est» (ANÓN., *Sensa Romanorum Pontificum Clementis XIV praedecessorum...* [Amsterdam 1776] p.71-72).

<sup>51</sup> *Bullarii Romani contin.* IV 643-44.

<sup>52</sup> *Ibid.*, IV 697-98.

protegía y daba órdenes al duque de Choiseul, tan enciclopedista como libertino, acabó por capitular ante el Parlamento parisiense. En la sesión plenaria que éste celebró el 1.º de diciembre de 1764 se proclamó solemnemente la aprobación del rey a la decisión parlamentaria. Quedaba suprimida en Francia la Compañía de Jesús. A los jesuitas se les prohibía toda vida de comunidad y cualquier comunicación con el general y se les confiscaban los bienes, pero se les permitía vivir como sacerdotes seculares bajo la obediencia del obispo. Sentencia injusta y arbitraria, mas no tan salvaje e inhumana como la de Pombal contra los jesuitas portugueses.

Los que atizaban el fuego antijesuitico y antirromano, en Francia como en todas partes, eran, en primer lugar, los «filósofos» o enciclopedistas; detrás iban los jansenistas pascalianos, adversarios natos del jesuitismo; y, acompañándolos con aplausos, consejos y sugerencias, muchos religiosos benedictinos, agustinos, dominicos, tal vez inconscientes, que se sentían molestos por el auge inmenso de la Compañía de Jesús en todos los campos del apostolado y disconformes en ciertas opiniones de teología y moral. Hubo, sin duda, jesuitas que pudieron molestar a otros religiosos con el orgullo y la satisfacción de sobresalir en todo por encima de los demás obreros de la viña del Señor. Vanagloria pueril de unos cuantos hombres mediocres, que no puede atribuirse a la Orden, porque los superiores mayores la censuraban y reprendían. ¿Y en qué instituto no podían encontrarse vanidades semejantes?

En sus decretos de abolición es digno de notarse que el Parlamento de París no acusaba a los individuos de crimen alguno; el *Instituto jesuitico* era el impío y pernicioso, contrariamente a lo que la mayoría de los pontífices, desde Pablo III hasta Clemente XIII, habían dicho.

De todos modos, el papa Rezzonico juzgó que tenía obligación de hablar una vez más, consolando a los que padecían persecución por la justicia. Y lo hizo solemnemente en la bula *Apostolicum pascendi* (7 de enero de 1765), levantando su voz clara sobre la gritería apasionada y calumniadora de los sectarios.

«El Instituto de la Compañía de Jesús—fueron sus palabras—, fundado por un hombre a quien la Iglesia universal tributa culto y honor», mereció la aprobación y confirmación de Pablo III, Julio III, Pablo IV, Gregorio XIII, Gregorio XIV, Pablo V, y fue alabado por el mismo concilio de Trento. Siguiendo las pisadas de nuestros predecesores, «Nos también proclamamos y declaramos que el Instituto de la

Compañía de Jesús exhala suma fragancia de piedad y santidad, tanto por el fin primordial a que se endereza, que es principalmente la defensa de la religión católica, cuanto por los medios que emplea para conseguirlo, lo cual nos ha enseñado hasta el presente la experiencia, pues de su escuela hemos visto salir hasta nuestros días tantos propugnadores de la fe ortodoxa y sacros predicadores que con invicta fortaleza de ánimo arrostraron peligros de mar y tierra por llevar la luz de la doctrina evangélica a gentes bárbaras y salvajes; y de cuantos profesan tan laudable Instituto, unos se dedican a la instrucción de la juventud en religión y letras; otros, a dar *ejercicios espirituales*; otros se ocupan asiduamente en la administración de los sacramentos, especialmente de la penitencia y eucaristía, y en exhortar a los fieles a su más frecuente uso, confortando a los moradores del campo con el alimento de la divina palabra»<sup>53</sup>.

Esta apología de los perseguidos, que es también condenación de los perseguidores, ha sido considerada, más de una vez, «un verdadero juicio de la Iglesia católica».

Con todo, la bula de Clemente XIII fue recibida en los medios oficiales franceses con desprecio; y los gobiernos de otras naciones, por amistad con el rey de Francia, prohibieron su publicación. «El dolor del pontífice por la actitud refractaria de los poderes civiles se mitigó en cierto modo con el juicio favorable que su conducta mereció ante el episcopado católico. Cartas de adhesión y aplauso le llegaron de España (de los obispos de Segovia, Teruel, Barcelona, Tarragona, Pamplona, Coria, Solsona, Cuenca, Tarazona, Valladolid, Urgel, Oviedo, Zamora, etc.), de Francia, Alemania, Suiza, Polonia, Austria, Italia y América, de las cuales se conservan todavía 51. Era un claro y unánime testimonio de la integridad de la Orden»<sup>54</sup>.

<sup>53</sup> Ibid., IV 915-20. Y mejor en *Institutum Soc. Iesu* vol.1; *Bullarium* (Florencia 1892) 309-12.

<sup>54</sup> L. PASTOR, *Geschichte* XVI 695. Ravignan ha publicado las referencias de todas las cartas de los obispos al papa, antes y después de la bula, con extractos y aun textos íntegros; es un coro de alabanzas nunca oído: *Clément XIII et Clément XIV* (París 1854) I 485-93.498-500.540-44; II 300-34. Resalta por su tono apologético la del obispo de Pamplona. En el vol.2 pueden leerse las agradecidas respuestas del papa a los obispos españoles de Coria, Cádiz, Cuenca, Tarazona, Valladolid, Urgel, Teruel, Oviedo, Zamora. Dos años más tarde, las maniobras de la corte habían logrado cambiar la faz del episcopado español, dispuesto a incensar al rey, no al papa. Bastó que el anciano obispo de Cuenca, Isidro Carvajal y Lancaster, osara deplorar en carta privada al confesor real los sufrimientos de la Iglesia española, «saqueada en sus bienes,

El tono en que estaban redactadas se deducirá de ésta, que citamos por la gran autoridad de su autor, San Alfonso María de Ligorio. Este, obispo de S. Agata dei Goti, escribía el 19 de junio de 1765: «La bula que Vuestra Santidad acaba de dar en alabanza de la venerable Compañía de Jesús, confirmando su Instituto, ha colmado a todos los hombres de bien de una alegría que yo, pobre de mí, me honro de compartir. Estoy poseído de la más profunda estima de la Compañía a causa del gran bien que estos santos religiosos hacen en todas partes con sus ejemplos y trabajos continuos»<sup>55</sup>.

Clemente XIII procuró contestar a todos con agradecimiento. Al obispo de Barcelona y al de Tarragona les agradece el 13 y 15 de marzo la estima que muestran de la Compañía, en la cual sigue vigente el buen espíritu, el celo por la fe ortodoxa, la piedad e inocencia de vida, repitiendo, una vez más, que sus perseguidores «son enemigos por igual de la Iglesia y de la Compañía»<sup>56</sup>.

## 25. EXPULSIÓN DE ESPAÑA. AGENTES PRINCIPALES

En las cortes católicas dominadas por los «ilustrados», todo procedía conforme a una conjura bien planeada por los amigos de los «enciclopedistas» e «ilustrados», como Choiseul, Pombal, conde de Aranda, Campomanes, Roda, Tanucci, Du

ultrajada en sus ministros y atropellada en su inmunidad», para que Moñino y Campomanes, fiscales del Consejo, le formaran expedientes con graves acusaciones, obligándole a comparacer para disculparse públicamente y jurar fidelidad y obediencia al rey. La sentencia fue comunicada a todos los obispos de España, amonestándolos a guardar moderación en semejantes asuntos (MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos* [Madrid 1930] VI 182-85). Adelantemos aquí que los obispos españoles favorables a la extinción de la Compañía no fueron tan numerosos como afirma Danvila y Collado, a quien refuta J. M. MARCH, *El restaurador* I 319. La explicación de algunos casos, en F. TORT MITJÁNS, *Biografía histórica de Francisco Armanyá Font*, O.S.A. (Villanueva y Geltrú 1967) 138.

<sup>55</sup> RAVIGNAN, *Clément XIII* vol.1 p.164-65. Otro santo no obispo, San Pablo de la Cruz, fundador de los Pasionistas, escribía a un jesuita italiano (22 de septiembre de 1767): «Respecto a las extremadas aflicciones a que está sometida esta ínclita Compañía de Jesús..., al sólo pensar en ellas no puedo menos de gemir y verter lágrimas viendo angustiados de esa manera a tantos pobres inocentes religiosos» (G. BOERO, *Osservazioni sopra l'istoria del Pontificato di Cl. XIV del P. A. Theiner* [Módena 1853] p.172).

<sup>56</sup> *Bullarii Rom. contin.* IV 942-43.



Tillot, y sus múltiples lacayos; todo procedía por sus pasos contados. En pos de Francia tenía que venir España. Y así fue.

El ascendiente de que gozaban los jesuitas en todas las clases de la sociedad española era inmenso. Bajo los Borbones más que bajo los Austrias. Tenían en sus manos casi toda la enseñanza secundaria de la juventud, con 105 colegios y 12 seminarios en la Península, más 83 colegios y 19 seminarios en Ultramar. En ciudades como Madrid se educaba con ellos la nobleza y la burguesía; en pueblos como Medina del Campo asistían gratis a sus escuelas los hijos de los labradores circunvecinos. Por medio de las Congregaciones Marianas, que florecían en todos los colegios y residencias jesuíticas (congregaciones para estudiantes, para caballeros, para juristas, para médicos, para sacerdotes, para labradores; la de Oviedo contaba a fines del xvii hasta 700 miembros), formaban en la piedad y en las obras de caridad a gran parte de la población española.

En lo científico y literario, desde fines del xvii, y como consecuencia de la guerra de Sucesión, se notó entre los jesuitas españoles, igual que en las universidades y demás centros pedagógicos del Estado, notable decadencia; pero ya antes de 1740 entran por vías de reforma y renovación (Losada, Burriel, Isla, Larramendi, Idiáquez); renovación que procede de estímulos internos, más que de influencias externas, y cuyos frutos maduros aparecerán en el destierro, confrontados con los italianos<sup>57</sup>.

La conjura antijesuítica en España, reflejo de lo que sucedía en Francia y en Portugal, vino a ser el tercer acto de la tragedia. Empezó a tramarse en la oscuridad en los últimos años del pobre Fernando VI. En 1765, el ministro de España en Roma, Roda, se lo anunció confidencialmente al cardenal Passionei, y se fue concretando poco después paso a paso, sigilosamente, como quien planea un crimen. Carlos III, educado en Nápoles en la escuela de B. Tanucci, jurisdiccionalista reformador de profunda aversión a la curia romana, hizo su ingreso en la corte de Madrid en 1759. Escogió por confesor a Fr. Joaquín de Eleta, franciscano recoleto, «sin instrucción

<sup>57</sup> Al más intenso cultivo de las letras y las ciencias (teología dogmática y positiva, hebreo, griego, latín, física, matemáticas, historia y ciencias auxiliares, como la crítica, la numismática, la epigrafía y arqueología) les estimulaba a los jesuitas españoles el P. General, L. Ricci. Sus hermosas palabras del 8 de agosto de 1764 véanse en L. FRÍAS, *Hist. de la Comp. de Jesús en su Asistencia de España* (Madrid 1923) I p. xxxiii-xxxiv.

ninguna y sin alcances ni grandes ni cortos; no tenía apego más que a su Orden», según la malévola descripción de William Coxe; por secretario de Gracia y Justicia, a Manuel de Roda, regalista sin escrúpulos, gran amigo de Choiseul y de los enciclopedistas, cuya correspondencia con Azara proyecta rayos de luz sobre aquel fosco negocio; y por presidente del Consejo de Castilla, al conde de Aranda, «D. Pedro Pablo Abarca de Bolea, militar aragonés, de férreo carácter, avezado al despotismo de los cuarteles, ordenancista inflexible, Pombal en pequeño, aunque moralmente valía más que él...; amigo de Voltaire, de D'Alembert y del abate Raynal..., a la vez que furibundo partidario de la autoridad real»<sup>58</sup>.

A estos personajes deben juntarse el fiscal Pedro Rodríguez de Campomanes, reformista ilustrado de extremado regalismo; al potentísimo duque de Alba, el ministro Ricardo Wall, nacido en Francia, de origen irlandés; J. Grimaldi, genovés, sucesor de Wall en el Ministerio de Estado; el marqués de Esquilache, siciliano, traído por el rey para los Ministerios de Hacienda y de la Guerra; José Nicolás de Azara, agente general de preces en Roma, finísimo diplomático, muy amigo de su paisano Roda y del cardenal Ganganelli, acérrimo enemigo de los jesuitas, a quienes, sin embargo, después del destierro, procuró aumentarles la pensión real cuando tenían «méritos literarios». De Moñino, fiscal del Consejo de Castilla, se hablará al tratar del breve de supresión. Es curioso contemplar el compadrazgo de altos aristócratas y golillas ambiciosos (nobles y burgueses) en la tarea de reformar a España mediante la Ilustración, en contra de los jesuitas, «mantenedores del fanatismo», al decir de Campomanes.

Estos eran los hilos principales del tejido antijesuítico en España. Pero ¿quién los movía? El movimiento tenía origen internacional, como impulsados por la ideología del filosofismo y enciclopedismo francés, con la cooperación—más o menos

<sup>58</sup> MENÉNDEZ PELAYO, *Hist. de los heterodoxos esp.* (Madrid 1930) VI 169. Es de notar que también personajes celosos, austeros y amigos de la cultura, como los obispos J. Climent (de Barcelona), F. Beltrán (de Salamanca) y J. Rodríguez de Arellano (de Burgos), nutrían sentimientos de acerbo antijesuitismo, que se combinaban bien con el filojansenismo. Se hizo famosa la pastoral que Rodríguez de Arellano, conciliarista y partidario de la Iglesia jansenista y cismática de Utrecht, escribió en 1768 contra los odiados jesuitas, pastoral indigna de tan alto prelado. El P. Isla pulverizó las increíbles acusaciones y errores del prelado burgalés en su *Anatomía de la carta pastoral que, obedeciendo al rey, escribió el... arzobispo de Burgos* (27 epist. en 4 tomos mss.). Cf. B. GAUDEAU, *Étude sur «Fray Gerundio» et sur son auteur* (París 1890) 119-20.524-26.

consciente—de varias fuerzas católicas arriba indicadas. Sobre Carlos III cae la responsabilidad de la expulsión de los jesuitas españoles, y también, en gran parte, de la extinción de la Compañía. Menéndez Pelayo, con pluma juvenil, lo retrató así: «De Carlos III convienen todos en decir que fue simple *testa ferrea* de los actos buenos y malos de sus consejeros. Era hombre de cortísimo entendimiento<sup>59</sup>, más dado a la caza que a los negocios... Es de los reyes que menos han gobernado por voluntad propia».

## 26. CONJURA INTERNACIONAL

En cada nación hubo motivos particulares—o se inventaron—para justificar de algún modo la destrucción de la Compañía de Jesús; pero que por encima de todo hubo conjura internacional para perder a los jesuitas resulta evidente a quien contemple la historia por encima de las fronteras de una nación particular. A todos les unía la meta final; los medios para alcanzarla eran diversos en cada ocasión, según las circunstancias. El duque de Choiseul le dice al marqués D'Osun: «Ce n'est que du temps et des circonstances qu'on doit attendre les moyens de parvenir *au but que les trois Cours* [Francia, España y Portugal] *se proposent*». Se conspiraba en secreto («notre affaire *secrète*», decía D'Aubeterre). Y cuando en 1767 se trataba de constreñir a Clemente XIII («*le pape trop imbécile*») con las armas, escribe el mismo Choiseul a Grimaldi que los granaderos napolitanos apoyarán «les instances des trois Cours, et l'Ordre des Jésuites seroit détruit»<sup>60</sup>. Grimaldi proponía solicitar la adhesión de otras cortes, como la de Viena, y el asentimiento de algunos obispos y superiores de órdenes religiosas para convencerle al papa de que no se trataba de ir contra la religión o contra el pontificado romano. En lo mismo insistía el *Dictamen* del Consejo extraordinario en marzo de 1768, y lo repetía el irreligioso e incrédulo Choi-

<sup>59</sup> *Heterodoxos* VI 157. Estas palabras son eco de las de W. Coxe: «Tratándose de una cacería, desatendía Carlos los negocios más importantes. La noticia de la aparición de un lobo o jabalí... ponía en movimiento a toda la corte. Los acontecimientos políticos no ejercieron, ni con mucho, tan grande influjo» (*España bajo el reinado...* IV 408).

<sup>60</sup> Los documentos en PASTOR, *Geschichte* XVI-2 p.417 y 418. Lo del papa *demasiado imbécil* lo dice Choiseul a d'Aubeterre el 2 de noviembre de 1767 (CARAYON, *Documents inédits concernant la C. de J.* [Papiers 1863-86] XVI 425).

seul<sup>61</sup>. Pero el papa, por *imbécil* que fuese, no se dejó engañar.

Veían los volterianos y enciclopedistas que la Compañía de Jesús significaba mucho en la catolicidad de entonces, porque había llegado a ser una gran potencia en lo religioso, en lo intelectual, en lo pedagógico; los jesuitas habían llegado a crear una cultura católico-romana, no solos naturalmente, que influía decisivamente en el mundo católico europeo y americano, incluso en los reyes y gobernantes, muchos de los cuales se habían educado con ellos o los tomaban como directores espirituales. Lo decía el marqués d'Aubeterre a Choiseul en septiembre de 1767 y lo confiesan no pocos historiadores de variadas tendencias ideológicas<sup>62</sup>.

Ahora bien, contra esa potencia cultural romano-católica se habían alzado en Francia—y les imitaban en todas las demás naciones—los secuaces de Voltaire, de Diderot y D'Alembert, los que formaban el ala izquierdista de los «ilustrados», que aspiraban a ser ellos la nueva potencia ideológica de Europa y del mundo. Tenían, pues, que chocar necesariamente. Y no era un mero choque cultural; en el fondo era un conflicto de dos opuestas concepciones religiosas. Cuando acabaron con la Compañía de Jesús en España, creyeron haber dado un paso decisivo para acabar con la Iglesia romana. Lo indicó Roda con lenguaje de ginecólogo en el quirófano, primero en carta a Azara y después brutalmente a Choiseul: «La operación [*cesárea*] nada ha dejado que desear; hemos muerto al hijo; ya no nos queda más que hacer otro tanto con la madre, nuestra santa Iglesia Romana»<sup>63</sup>.

Si un mismo espíritu, con diversos matices, guiaba a los grandes conjurados de las diversas naciones, eso no quiere decir que en todas partes los medios para alcanzar el fin fuesen idénticos; se buscaba en cada país lo que más les conve-

<sup>61</sup> PASTOR, *Geschichte* XVI-2 p.418. La carta de Choiseul en CARAYON, *Documents inédits* XVI 426-28. Es lo mismo que escribía R. Wall a Tanucci el 7 de junio de 1763: «Al papa atarle las manos y besarle los pies» (M. DANVILA, *Reinado de Carlos III* [Madrid 1891] t.2 p.238).

<sup>62</sup> Escribía D'Aubeterre a Choiseul el 16 de septiembre de 1767 aconsejándole «de faire marcher les trois Cours [*Francia, Portugal y España*] de front» en la campaña antijesuitica, porque «il n'est point d'État dans toute l'Europe catholique, dans le gouvernement duquel les Jésuites n'aient eu successivement la plus grande influence... Et certainement le premier essai de leur crédit serait contre nous, d'autant qu'on nous regarde comme les auteurs de tout ce qui leur est arrivé» (CARAYON, *Documents* XVI 419).

<sup>63</sup> Menéndez Pelayo (*Heterod.* VI 174) cita a CRÉTINEAU-JOLY, *Clemente XIV y los jesuitas*, trad. del fr. (Madrid 1878) 151.

nía: un crimen de mano desconocida, que se achacaba a los jesuitas; un tumulto popular, que se atribuía a los mismos; una tesis de teología o de moral, discutida de antiguo en la Escuela, cuya peligrosidad se descubría ahora, porque algunos jesuitas la habían defendido; ciertas reglas y costumbres de la Compañía, aprobadas por la Santa Sede, se declaraban incompatibles con la paz de los Estados; en unas partes se impugnaba el Instituto en sí, no en sus miembros; en otras, por el contrario, se decía que el Instituto era santo, pero sus miembros criminales.

Apenas murió la reina madre, Isabel Farnese († 1766), devotísima, como todos los Farneses, de la Compañía de Jesús, sintiéronse los conjurados con las manos libres para influir de un modo decisivo en Carlos III. Urgía, por un lado, Pombal a que se consumase la obra por él empezada; urgía, por otro, Francia, más unida que nunca a España por el funesto *pacto de familia*. El ministro Choiseul, empeñado en la expulsión de los jesuitas españoles, no escatimó con este intento ningún medio y ninguna intriga, favoreciendo incluso la circulación de cartas apócrifas del P. General.

Todos los puestos claves del Gobierno español fueron ocupados estratégicamente por enciclopedistas. Agrupados en torno al conde de Aranda, presidente del Consejo de Castilla y primer gran oriente de la masonería en España, acechaban el momento propicio para descargar el golpe, y creyeron hallarlo en el motín llamado de Esquilache (22 de marzo de 1766). Había dado este ministro siciliano (Squillace) un decreto prohibiendo el traje castizo de capa larga y chambergo (sombrero de ala grande, recogida por ambos lados), lo cual dio ocasión a la plebe madrileña, hostil a los ministros extranjeros e irritada además por el encarecimiento de las subsistencias, a promover una asonada callejera, que se repitió en no menos de 30 provincias, y que infundió un pavor increíble en el apocado ánimo de Carlos III. No fue difícil persuadirle al rey que los azuzadores del motín eran los jesuitas, capaces de llegar hasta el regicidio.

Para aplastar el tumulto fue llamado inmediatamente el conde de Aranda, brazo de hierro y militar de alto prestigio, a quien se dio la presidencia del Consejo de Castilla. De acuerdo con él, Roda y Campomanes obtuvieron del monarca la formación de un tribunal (*consulta secreta*), o consejo extraordinario, que hiciese todas las averiguaciones con objeto de demostrar la participación jesuítica en aquel turbio asunto. Aunque ningún indicio razonable se pudo hallar, se esparció el rumor

de que la mano oculta de los jesuitas había movido a los amotinados. Que realmente «hubo conjura contra los jesuitas», lo confiesa un moderno historiador, que se empeña en ser objetivo dentro de la tendencia rehabilitadora de Carlos III. Y lo deduce del modo como se instituyó el proceso y de «el tono violento con que están escritas las consultas... que indican falta de argumentos y exceso de pasión»<sup>64</sup>. La conjura salta a la vista cuando se observa que en la elección de obispos el criterio que prepondera es que no recaiga el nombramiento en quien no se declare antijesuita. Ejemplo, José Climent, de Barcelona<sup>65</sup>. Tristes obispos aquellos que se convierten en obedientes ejecutores de los preceptos del rey (aunque sean contra el papa), y que, apenas utilizados por el Gobierno para sus fines, caen en la oscuridad y el olvido.

## 27. LA PRAGMÁTICA DE UN DÉSPOTA ILUSTRADO

Ciertos frailes parece que se mezclaron entre las turbas amotinadas, no para instigarlas, sino para calmar su furor. Alguien dijo haber visto entre ellos al P. Isidro López, jesuita influyente en la corte. Tal acusación era infundada, pero la Consulta secreta la dio por buena, y esto bastó para que el rey se persuadiese de la complicidad de los jesuitas. El fiscal, P. Rodríguez de Campomanes, autor principal de la Consulta, veía en todo «la mano de un cuerpo religioso... que intenta en todas partes sojuzgar el trono y que todo lo cree lícito para alcanzar sus fines». Tal vez añadió, para impresionar más al

<sup>64</sup> V. RODRÍGUEZ CASADO, *Iglesia y Estado en el reinado de Carlos III*: Est. Americ. 1 (1948) 51.

<sup>65</sup> Informado Carlos III de los sentimientos antijesuiticos de Climent, lo designó para el obispado de Barcelona; pero Climent lo rehusó firmemente, «porque se tenía por indigno de tan alto ministerio». El motivo verdadero fue—lo confesará más tarde—«el conocimiento con que estaba de que los Padres jesuitas en el decurso de medio siglo se habían hecho dueños de la enseñanza de la filosofía y teología en este Principado...; hice juicio que sería inútil mi ministerio, no pudiendo esperar que con sermones y exhortaciones lograría que mis feligreses, dirigidos por los jesuitas o por sus discípulos, dejaran de seguir las laxas opiniones de su escuela, a mi entender opuestas a las máximas del Evangelio» (F. TORT MITJANS, *El obispo de Barcelona Josep Climent i Avinent* [Barcelona 1978] p.25). Las últimas palabras denuncian al obispo jansenistizante. Sólo cuando en España la marea antijesuitica iba creciendo en forma amenazadora, Climent se persuadió que siendo obispo podía dar la batalla al jesuitismo con éxito, y no dudó en aceptar la mitra. Sobre su jansenismo y su actitud ambigua, por no decir favorable a la Iglesia de Utrecht, véase TORT MITJANS, p.103-33.

monarca, la calumnia de que los jesuitas difamaban a Carlos III, suponiéndole hijo no de Felipe V, sino de Isabel Farnese (la gran protectora de la Compañía) y de Alberoni. ¿Y no eran los jesuitas y sus amigos los más tenaces adversarios de la beatificación del obispo Juan Palafox († 1659), causa tan calurosamente promovida por Carlos III?

En abril de 1766, una real orden mandaba iniciar una pesquisa secreta en las principales ciudades con objeto de descubrir a los culpables y con la expresa condición de ocultar los nombres de los testigos o delatores a los interesados, caso que éstos quisiesen defenderse. «No bien se adoptaron estas medidas—certifica el fiscal F. Gutiérrez de la Huerta—, cuando se sembró España de espías secretas, se promovieron quejas, denuncias y falsos testigos, se abrigó a todo maldiciente de jesuitas; y cuantos empleos vacaban servían para premiar amigos y aumentar partidarios»<sup>66</sup>.

Por fin, el 27 de marzo de 1767, fundándose en vagas y falsas acusaciones y en inverosímiles sospechas, el bueno, el piadoso Carlos III, dictó una pragmática sanción condenando al destierro y a la expoliación de sus bienes a todos los miembros de la Compañía de Jesús, sin oírlos, sin escuchar al papa ni a otros defensores del Instituto ignaciano, y sin ninguna razón o motivo de tan despótico proceder.

«Habiéndome conformado con el parecer de los de mi Consejo Real... estimulado de gravísimas causas... que reserve en mi real ánimo..., he venido en mandar extrañar de todos mis dominios e Indias, islas Filipinas y demás adyacentes a los regulares de la Compañía, así sacerdotes como coadjutores o legos... y que se ocupen todas las temporalidades»<sup>67</sup>.

<sup>66</sup> *Dictamen del fiscal D. F. Gutiérrez de la Huerta... leído en el Consejo de Castilla (1815) sobre el restablecimiento de los jesuitas* (Madrid 1845) p.231. Cf. L. FRÍAS, *Hist. de la Comp. de Jesús en su Asistencia moderna de España* (Madrid 1923) I 145-69, donde se hace un detallado análisis del *Dictamen*. El protestante inglés W. Coxe escribía: «Aranda y Roda trataron de recoger todos los datos que pudiesen inflamar el ánimo del rey contra la Sociedad, que se habían propuesto destruir» (*España bajo el reinado...* IV 198). Sobre el famoso motín véase el erudito estudio de C. EGUÍA RUIZ, *Los jesuitas y el motín de Esquilache* (Madrid 1947).

<sup>67</sup> El texto en M. LAFUENTE, *Historia de España* (Madrid 1858) XX 175-76, y en *Inquietudini dei Gesuiti*, vol.3, con documentos relativos al decreto de expulsión. La injusticia e ilegalidad de la pragmática las demostró irrefutablemente el fiscal Gutiérrez de la Huerta (*Dictamen*, 1815). El *pliego reservado* mandado por Aranda a todos los jueces de los lugares donde había jesuitas puede verse, con la *Instrucción secreta* sobre el modo

Despertados a media noche y convocados a toque de campana en una sala, biblioteca o capilla, se les leyó el decreto de expulsión, y, sin permitirles llevar consigo otras cosas que las de uso particular, fueran amontonados, jóvenes y viejos, sanos y enfermos, en carruajes y llevados a los puertos del Cantábrico o del Mediterráneo, y de allí deportados—contra el Derecho internacional—a las costas pontificias, sin contar con el papa, el cual, en señal de protesta, no les quiso recibir, teniendo que refugiarse aquellos pobres y desamparados religiosos en la isla de Córcega. Sólo meses más tarde, decidido de aquellos sus fieles hijos errantes y rechazados por todo el mundo, los admitió el papa en sus Estados.

El encargado de aquella bárbara ejecución del decreto fue el conde de Aranda, saludado por Voltaire como «un nuevo Hércules», vencedor de una hidra más fatal que la del lago Lerneo»<sup>68</sup>. Pero si Aranda fue el ejecutor, nadie superó a Campomanes en atacar y desacreditar a la Compañía<sup>68\*</sup>.

Ya conocemos el júbilo de Roda. Por su parte, Federico II escribía el 5 de mayo a Voltaire desde Potsdam: «Los jesuitas han sido expulsados del reino de España... El hacha está aplicada a la raíz del árbol... El edificio del fanatismo, minado en sus cimientos, está para desplomarse; y las naciones escribirán en sus anales que Voltaire fue el promotor de esta revolución»<sup>69</sup>.

como debía ejecutarse la expulsión, *ibid.*, 165-74. Lleváronse gran sorpresa los ministros cuando, secuestrados cuidadosamente los archivos y las bibliotecas y aun los escritos particulares que se hallaron en los aposentos, no se halló nada que comprometiese a los interesados.

<sup>68</sup> En una epístola poética: *Oeuvres complètes de Voltaire* (París 1834) t.13 p.255. Sigue alabándole porque ha «hundido en la noche de la tumba la potencia de la Inquisición infernal». En otra obra, *Dictionnaire philosophique*, termina el art. *Aranda* con este grito: «Bénissons le comte d'Aranda» (*Oeuvres complètes* t.26 p.528). La inhumanidad de este «nuevo Alcides» en el extrañamiento de los jesuitas se describe con dolorosa sencillez en el *Memorial en nombre de las cuatro Provincias de España de la C. de J.*, que una de las más ilustres víctimas, el P. F. J. de Isla, dirigió al rey (impreso en Madrid 1882), y en J. A. NAVARRETE, *De viris illustribus in C. V. Societatem Iesu ingressis et in Italia extinctis* (Bologna 1793-97) *passim*. El conde de Aranda tenía entre los jesuitas un hermano uterino, ilegítimo, P. Gregorio Iriarte, cuya salida de la Compañía negoció el conde en el momento de la expulsión. Véase el documentado estudio de R. OLAECHEA, *Gregorio Iriarte, hermano del conde de Aranda*: Arch. Hist. S. I. 33(1964) 157-234.

<sup>68\*</sup> Véase el documentado estudio de LAURA RODRÍGUEZ, *Reformación e ilustración en la España del XVIII: Pedro R. Campomanes* (Madrid 1975) 254-60.

<sup>69</sup> *Oeuvres posthumes de Frédéric II* (Potsdam 1805) t.8 p.139-40.



¿Qué pensar de aquel inicuo decreto y de la crueldad con que se llevó a cabo? Vicente de la Fuente responde en estos términos: «Medida terrible, que alejó de España, en un día y a una hora dada, tantos celosos eclesiásticos y tantos sabios que honraban a la Iglesia y a la literatura española, y en cuya comparación las expulsiones de los judíos y moriscos fueron harto benignas»<sup>70</sup>. A juicio de Menéndez Pelayo, fue «acto feoz de embravecido despotismo... odiosa conculcación de todo derecho, un golpe mortífero para la cultura española, sobre todo en ciertos estudios, que desde entonces no han vuelto a levantar cabeza; un atentado brutal y oscurantista contra el saber y las letras humanas»<sup>71</sup>. Y en opinión de Rodríguez Casado: «una imprudencia torpe de espíritu deformado».

Alrededor de 5.000 eran los jesuitas (muchos de ellos ancianos y doctos) brutalmente expulsados de España e Indias: unos 2.900 trabajaban en España y más de 2.000 en Ultramar. Para las misiones fue un golpe tremendo e irreparable; para el imperio español, el comienzo de su desprestigio y de su ruina, según autorizados testimonios del mejicano Carlos Peyreya y del argentino C. Navarro y Lamarca en sus respectivas *Historias de América*.

## 28. LA VOZ DEL PAPA

Apenas el papa Clemente XIII tuvo noticia de la resolución tomada por Carlos III de extrañar a todos los jesuitas de sus dominios, se echó a llorar amargamente y dirigió la carta *Inter acerbissima* (16 de abril de 1767), conjurándole, con sollozos más que con palabras, a revocar su edicto y asegurar la salvación de su alma:

«Entre los más acerbos golpes que se nos han infligido en estos nueve años infelícísimos de nuestro pontificado, el más doloroso a nuestro paternal corazón ha sido, sin duda, el que nos anuncia la última carta de V. M. haciéndonos saber la resolución de expulsar de todos vuestros vastos Estados y dominios a los religiosos de la Compañía de Jesús».

Tras estas palabras iniciales, salta de su corazón de padre herido la sorpresiva queja de Julio César bajo el puñal de

<sup>70</sup> *Historia eclesiástica de España* VI 73-74.

<sup>71</sup> *Historia de los heterodoxos* VI 174-75. De muchos de los exiliados se hallan noticias críticas y exactas en M. BATLLORI, *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos* (Madrid 1966).

Bruto: *Tu quoque fili mi!* «¿Tú también, hijo mío? ¿De modo que nuestro carísimo hijo el rey católico Carlos III viene ahora a colmar el cáliz de nuestras aflicciones y a hundir en el sepulcro nuestra infeliz vejez, arrasada de lágrimas y dolor? ¿El religiosísimo y piadosísimo rey de España, Carlos III, es quien presta su brazo... a los enemigos de Dios y de la Iglesia para destruir hasta sus cimientos una Orden tan útil y querida de la misma Iglesia, una Orden que debe su origen y esplendor a aquellos héroes escogidos por Dios de la nación española para propagar por toda la tierra su mayor gloria?... ¡Ah, Señor! Nuestro ánimo desfallece ante el pensamiento de tan gran desastre. Y lo que tal vez más hondamente nos aflige es que el sabio y clementísimo rey Carlos III..., sin previa discusión legal de la causa, sin las formalidades prescritas por las leyes públicas..., él por sí mismo, contra una entera corporación de eclesiásticos dedicados y consagrados al servicio de Dios y del prójimo, indefensos, no escuchados ni examinados, haya procedido, si no al total exterminio, a la privación de la fama, de la patria, de las propiedades legítimamente adquiridas y de los establecimientos legítimamente poseídos. ¡Ah, Señor, grave medida es ésta!... Nos ciertamente, aun experimentando un dolor indecible por este suceso, confesamos a V. M. que tememos y temblamos por la seguridad y salvación de vuestra alma. Dice V. M. que se ha visto obligado a tomar esta resolución por la necesidad de mantener la paz y tranquilidad de sus Estados; con lo que acaso quiere significarnos que alguna turbulencia acaecida en el gobierno de sus pueblos ha sido suscitada y fomentada por algún individuo de la Compañía de Jesús. Aun cuando así fuese, Señor, ¿por qué no castigar a los culpables, sin que caiga la pena también sobre los inocentes?»

Y a renglón seguido, con plena conciencia de su autoridad apostólica, proclama la inocencia del Instituto ignaciano y trata inútilmente de conmover la sensibilidad humana del rey:

«Protestamos ante Dios y ante los hombres que el cuerpo, el Instituto y el espíritu de la Compañía de Jesús son absolutamente inocentes de todo crimen; y no sólo inocente, sino píos, útiles y santos en su objeto, en sus leyes, en sus máximas; y por mucho que sus enemigos se hayan esforzado en probar lo contrario, nada han conseguido ante las personas desapasionadas y libres de prejuicios, sino el descrédito y el aborrecimiento por sus mentiras y contradicciones con que han querido cimentar sus falsas pretensiones... Pero sobre

todo, Señor, ¿cómo no se ha llenado de horror el ánimo tan piadoso de V. M. ante las consecuencias que se derivarán de ese acto?... Tantas misiones en países remotos y pueblos bárbaros fundados y gobernados con la sangre y los sudores de los seguidores e imitadores de San Ignacio y San Francisco Javier, ¿en qué estado quedarán ahora, privadas de sus pastores y padres espirituales?... Mas el paso está dado, dirán los políticos... ¿Y qué pensaría el mundo si viese revocar o suspender la ejecución?... ¿Y por qué no preguntarse más bien: Qué dirá el cielo?... Nos presentamos a V. M. los ruegos, no ya de la reina, vuestra consorte, que también ella desde lo alto del cielo os recuerda, quizá, el amor que profesó a la Compañía de Jesús, sino los de la sagrada esposa de Jesucristo, la santa Iglesia, que no puede contemplar sin lágrimas la ruina total e inminente del Instituto de San Ignacio»<sup>72</sup>.

Difícil será encontrar en el *Bulario romano* y en todos los *Anales* pontificios un documento más dolorido, más apremiante y a la vez más ardoroso en defensa de una institución religiosa. No consiguió nada, porque aquellos varones «religiosísimos y piadosísimos», nutridos del más exacerbado regalismo borbónico, se burlaban del papa, le ataban las manos y los pies, pero se los besaban, eso sí, «con muchísimo respeto». Se profesaban católicos y no se guiaban por sentimientos antirreligiosos; pero, consciente o inconscientemente, ponían sus aficiones personales sobre los intereses de la Iglesia. Les faltaba a los principales—cosa grave en un católico—sentido eclesial y lo que San Ignacio llamaba «sentir con la Iglesia».

La *Consulta del Consejo extraordinario de Castilla*, escrita para el rey por el conde de Aranda y otros cinco, es tan insolente, orgullosa y falta de consideración y piedad para con el padre de todos los católicos, que hoy nos da grima leerla. «Las expresiones de este breve—se dice—carecen de aquella cortesanía de espíritu y moderación que se deben a un rey como el de España y las Indias... Merecería este breve que

<sup>72</sup> El texto latino no se publicó en el *Bullarium*, porque no se halló en los archivos vaticanos. Aquel mismo año se publicó una traducción italiana (por encargo de Tanucci?), incluida en el tomo tercero de un centón de documentos antijesuíticos: *Inquietudini de' Gesuiti* (s.l. 1764-1767). Aquí la hemos tenido presente, retocándola levemente según traducciones posteriores, especialmente las francesas de Theiner y de Carayon. En la corte de Carlos III se hizo en seguida una traducción española, que reprodujo M. Danvila en su historia de Carlos III. El extracto que da M. Lafuente en su *Historia de España* (XX 185-89) no dice de dónde lo toma.

se le hubiese denegado la admisión... Quiere censurar una providencia cuyos antecedentes ignora e injerirse en una causa impropia de su conocimiento».

Sobre el motivo de la expulsión empieza así la *Consulta*: «No es sola la complicidad en el motín de Madrid la causa de su extrañamiento...; es el espíritu de *fanatismo* y de sedición, la *falsa doctrina* y el *intolerable orgullo*... Este orgullo, esencialmente nocivo al reino y a su prosperidad, contribuye al *engrandecimiento del ministerio de Roma*».

Se dilata en demostrar el mal espíritu y las perniciosas doctrinas de los jesuitas con algunos datos históricos particulares; unos falsos, otros desenfocados, por aducirlos fuera de su contexto, y otros bombásticamente exagerados. Ningún historiador se atrevería a firmar estos asertos que aquí se dan como indubitables<sup>73</sup>. Pero el último párrafo que hemos citado, con las causas verdaderas de la expulsión, merece considerarse atentamente, sobre todo lo del fanatismo y el orgullo, que sirve al engrandecimiento del poder del papa. El docto F. Pérez Bayer querrá persuadir al rey que los jesuitas con los *colegiales mayores* formaban «un Estado dentro del Estado»; por eso pedía la reforma de unos y otros. Pero reforma no es aniquilamiento.

## 29. RAZONES ÚLTIMAS

Los ministros españoles buscaban y rebuscaban razones para satisfacer de algún modo a la pública opinión. Se les nota turbación y perplejidad, porque no aciertan con una causa satisfactoria. Por eso aconsejan a Carlos III que se las reserve en su real pecho. ¡Cuánto más francamente Tanucci, en carta del 29 de septiembre de 1768, decía a Grimaldi que de la legitimidad de la expulsión no podría haber dudas, pues cualquier persona privada tiene el derecho de echar de su casa a un sacerdote incómodo aun cuando éste no haya cometido culpa alguna! Si esto es así, ¿a qué dudar buscando razones justificativas? Hoy día son varios los historiadores españoles empeñados en descubrir causas que de algún modo influyeran en aquel acto de lesa humanidad y de lesa patria. Aportan datos sociológicos y culturales de interés para España, pero no siempre evitan el peligro de estudiar con ojos miopes aquel fenómeno religioso. Quien no mire la universalidad del pro-

<sup>73</sup> El fiscal Gutiérrez de la Huerta los refutó con pruebas históricas y jurídicas en su *Dictamen* de 1815 (cf. n.65).

blema, estimándolo un caso meramente español, no dará con las causas más altas y profundas. ¿Que la expulsión de la Compañía de Jesús respondía adecuadamente al programa de gobierno de Carlos III, limitado a dos puntos: *a)* abatir a la nobleza, echándose en brazos de la burguesía ilustrada, y *b)* aniquilar a los *colegiales mayores* para reformar la enseñanza universitaria, según los deseos y planes de los manteístas? Es interesante en abstracto «la revolución burguesa bajo Carlos III»; pero ¿quiénes eran los burgueses españoles de aquel tiempo? ¿Los comerciantes gaditanos y los industriales catalanes del algodón? Antes de afirmar rotundamente el engranaje que se quiere ver modernamente de los jesuitas con los nobles y los colegiales (que, aun siendo verdadero, hay que reducirlo a proporciones poco significativas), es preciso estudiar la enorme influencia de los jesuitas, más que entre los nobles, entre la clase media de los notarios, médicos, magistrados, juristas, oficiales de varias categorías y entre los artesanos, menestrales y campesinos; tema que no se ha estudiado aún, pero que se puede sospechar muy fecundo si se atiende a las inmensas muchedumbres de niños que acudían a los colegios jesuíticos y al número de personas mayores que se inscribían en las Congregaciones Marianas o frecuentaban el confesonario de los jesuitas. Y cabe preguntar: ¿Consiguió el rey con la expulsión de los grandes educadores del momento los dos puntos de su programa? ¿Se reformó la enseñanza? Ya hemos dicho que el movimiento antijesuítico procedía de los ilustrados y de los jansenistas franceses; sin ellos, el problema no se hubiera planteado, ni se hubieran alzado las voces que vinieron a corearlos. En la hipótesis de ser «un caso puramente español», el rey Carlos III se hubiera contentado con la expulsión de los jesuitas de todos sus dominios. Mas no fue así. El Borbón puso en juego todos los recursos nacionales e internacionales a fin de que el papa Ganganelli suprimiera canónicamente *en todo el orbe* la Compañía de Jesús y no tuvo un instante de reposo hasta que lo alcanzó. A él se debe, más que a nadie, la extinción, según veremos. Y como después del breve *Dominus ac Redemptor* se empeñase Catalina II de Rusia en mantener a los jesuitas en sus Estados, Carlos III, por medio de su embajador en Roma, se esforzó por extinguir hasta la última chispa que se conservaba en la lejana Rusia Blanca<sup>74</sup>.

<sup>74</sup> Ver cap. sig., nota 42.

## 30. EXTRAÑAMIENTO DE NÁPOLES, PARMA Y MALTA

El exaltado regalista B. Tanucci, ministro del joven Fernando IV de Nápoles, sobre quien ejercía el mismo influjo que antes sobre su padre Carlos III, ardía en deseos de seguir los pasos de Pombal, Choiseul y conde de Aranda.

Pero aquí, en Nápoles—decía—, no tenemos los motivos de Portugal, Francia y España contra los jesuitas. Llegó a confesar el 14 de julio de 1767 que en su mayoría eran inocentes (*gli individui quasi tutti buoni*); pero sobre ellos pesaba un grave pecado: la obediencia ciega al general, siendo perverso su espíritu y contrario a los soberanos, «ma essere gli individui quasi tutti buoni»<sup>75</sup>.

No hallando motivo particular para arrojarlos al destierro, se puso a cavilar, y no tardó en hallar cinco razones: 1) Todos los jesuitas se mueven por un mismo espíritu; por tanto, los de las Dos Sicilias obrarán igual que los de España. 2) Si los jesuitas españoles son enemigos de la casa de Borbón, se puede pensar que también los napolitanos. 3) La venganza pertenece al sistema jesuítico; por tanto, si aquí los toleramos, tratarán de vengarse de los Borbones. 4) No tienen derecho a estar aquí, porque entraron en Nápoles de tapadillo, y como no han demostrado su estancia legítima, tampoco incumbe al Gobierno el motivar su expulsión. 5) Los motivos que bastaron a los parlamentos franceses para juzgarlos reos de falsas opiniones contra el dogma, la moral y el derecho natural y civil; también deben bastar para nosotros. Así se expresaba Tanucci el 14 de julio en carta a Manuel de Roda.

Conociendo Carlos III que su hijo Fernando vacilaba, sin atreverse a tomar tan grave medida, procuró persuadirle con los increíbles peligros que él había corrido por causa de esa gente y diciéndole que sólo por la infinita misericordia de Dios habían salido ilesos él y su casa. No hay que perder tiempo, añadía en otra carta a Tanucci, «porque—te lo repito—son éstos capaces de todo». Una comisión de 12 laicos, a cuyo documento puso también la firma el confesor real, se decidió por la expulsión. Al arzobispo Sersale, que se negaba a subscribir, se le arrancó una declaración indirecta y ambigua. Fernando IV firmó por fin el decreto (31 de octubre de 1767). Y, al atardecer del 20 de noviembre, se ejecutó en todas las

<sup>75</sup> Carta a Juan Losada (PASTOR, XVI 856).

casas de la Compañía, con inhumanidad semejante a la de España.

En el ducado de Parma, antiguo feudo de la Santa Sede (que los Borbones desde 1731 se negaban a reconocer), regido ahora por Fernando de Borbón, sobrino de Carlos III, el que gobernaba de hecho era el autocrático ministro de Estado, Guillermo du Tillot, francés, amigo de Voltaire, íntimo de Roda y admirador de Pombal, furibundo regalista, en perpetuo conflicto con Roma y deseoso de reducir al papa «a sus funciones de obispo», despojándolo de cualquier jurisdicción temporal.

Hízose célebre en el pontificado de Clemente XIII el *Monitorio de Parma* (breve del 30 de enero de 1768), por el que Su Santidad protesta contra los continuos abusos que en Parma y Plasencia se cometen en perjuicio de los derechos eclesiásticos, y, viendo que resultaban inútiles todas las admoniciones anteriores, declara públicamente que todos los que persisten en violar y despreciar los derechos y autoridad de la Santa Sede han incurrido en las graves censuras señaladas por el derecho canónico, de las cuales sólo el pontífice podrá absolverlos. Recaía esta pena no solamente sobre el duque de Parma y sus ministros, sino también sobre sus sostenedores, los reyes de Francia y España con los respectivos ministros. Enorme fue el revuelo que se levantó en las cortes interesadas, desde las cuales cayó sobre el papa densa lluvia de injurias y contumelias. «El papa—escribía Tanucci—es el mayor, el más impudente y el más engañador enemigo de todos los soberanos». «El papa—añadió Choiseul—es un necio, y su ministro [Torrighiani], un loco de primera clase». «Ese viejo espantajo de la excomunión—comentó Du Tillot—es un método imprudente de intimidación, extraño a nuestros tiempos»; y a los superiores de las órdenes religiosas amenazó el ministro con desterrar a todos los frailes si alguno levantaba imprudentemente la voz. En consecuencia, ningún fraile, ni sacerdote, ni obispo se atrevió a criticar las leyes antieclesiásticas del Gobierno parmesano. Se pensó en invadir los Estados pontificios, pero se contentaron con que Francia le arrebatase el territorio de Avignon y el condado Venaissin, Nápoles y las ciudades de Benevento y Pontecorvo.

El 3 de febrero de 1768, el duque subscribió el edicto de expulsión de los jesuitas, cuya ejecución tuvo lugar en la noche del 7 al 8 de febrero.

En la isla de Malta, el gran maestre, Manuel Pinto de Fonseca, viejo de ochenta y siete años, firmó el decreto anti-

jesuítico el 22 de abril de 1768, declarando que lo hacía en virtud de sus obligaciones feudales para con Nápoles, cuyo rey Fernando IV le invitaba a hacer lo mismo que él, que había desterrado a los jesuitas por graves delitos contra el Estado.

Y como los diversos gobiernos hicieron correr el rumor de que el breve pontificio contra Parma había sido obra de la Compañía de Jesús, se confabularon las cortes borbónicas con la de Portugal para atacar todos juntos al papa hasta alcanzar la supresión de aquel Instituto criminal.

### 31. CLEMENTE XIII, MÁRTIR EN EL TRONO

«Mártir en el trono» lo definió el historiador J. Hergenroether, y con razón. Tantos sufrimientos morales, tantas preocupaciones por la suerte de la catolicidad, tantos desprecios y afrentas (como a ningún otro papa le tocó soportar en vida), no le dejaron tiempo y tranquilidad para las obras que él hubiera deseado realizar en paz y a beneficio de todos.

En tiempos de gran carestía de Italia, se desveló por acudir a los indigentes y necesitados que venían a Roma de diversas partes de la península buscando un mendrugo de pan; él hizo importar trigo y otros granos para luchar contra el hambre. A los «montes de piedad» les infundió nueva vida. A los pobres sin hogar les preparó alojamiento en las termas de Diocleciano y en otros sitios más aptos de Roma. También fomentó la agricultura y puso en buen orden la administración de sus Estados.

Como pastor universal, desde el principio de su pontificado quiso inculcar a todos los obispos del mundo el deber pastoral de la residencia y la obligación de ser hombres de oración y de buena doctrina. En otra circular a todo el episcopado dio la voz de alarma contra la nueva literatura, que negaba la providencia de Dios, la espiritualidad e inmortalidad del alma, al mismo tiempo que hostilizaba a la Santa Sede. El 26 de enero de 1765 otorgó al reino de Polonia y a la Archicofradía romana del Corazón de Jesús el rezo propio y misa del Divino Corazón. Condenó el libro de Febronio (*De statu Ecclesiae*), que intenta poner al primado romano al nivel jurisdiccional de cualquier simple obispo. De la *Doctrine chrétienne*, de Mésenghy, ya puesta en el *Indice* por su antecesor, extractó y condenó explícitamente 45 proposiciones en 1762.



(En España, Carlos III prohibió severísimamente la condena-  
ción de este famoso catecismo de F. F. Mésenghy.)

También reprobó la fantástica *Histoire du peuple de Dieu*, del jesuita francés I. J. Berruyer. Anatematizó *L'esprit*, del materialista y ateo C. A. Helvetius, así como la celeberrima *Encyclopédie*, de D'Alembert y Diderot.

En su larga *vía dolorosa*, el papa Rezzonico, próximo ya a cumplir los setenta y seis años, avanzaba vigoroso, aunque agobiado por infinitas pesadumbres. Atacado repentinamente por una apoplejía, falleció en la noche del 2 de febrero de 1769. Con él desapareció el único baluarte que les quedaba a los jesuitas. Los grandes amigos y defensores de éstos habían desaparecido años antes: la reina María Amalia de Sajonia, reina de Nápoles y de España († 1760); el delfín de Francia, Luis de Borbón († 1765), y la anciana madre de Carlos III, Isabel Farnese († 1766)<sup>76</sup>.

El conocido escultor neoclásico Antonio Canova levantó a la memoria de Clemente XIII, en la basílica de San Pedro, uno de sus más egregios y expresivos monumentos sepulcrales. Un jesuita de aquel tiempo, que, según veremos, no pecaba excesivamente de espíritu de corporación, el piomontés Julio César Cordara, nos dice en sus *Memorias o Comentarios* que «Clemente era, por naturaleza y costumbre, maravillosamente clemente, como lo expresaba su nombre; benigno, afable, concediendo indulgentemente a todos cuanto se le pedía, pero al mismo tiempo mantenedor tenaz del derecho eclesiástico, hasta el punto que rarísima vez aflojaba las leyes de la Iglesia ni siquiera en atención de los más poderosos»<sup>77</sup>.

<sup>76</sup> Cuando Roda se despedía en Roma de sus amigos, éstos le preguntaron por qué España no seguía el ejemplo de Portugal, expulsando igualmente a los jesuitas. El diplomático español les respondió: «Abbiatelo un poco di flemma. Bisogna prima che chiuda gli occhi la vecchia» (J. C. CORDARA, *Nove lettere inedite* [Padua 1925] p.46). La «vieja» era la reina madre.

<sup>77</sup> *De suis ac suorum rebus aliisque suorum temporum... commentarii* (Turín 1933) 288.

## CAPITULO III

### Pontificados de Clemente XIV y Pío VI

#### Fuentes

- Clementis XIV P. M. Epistolae et Brevia selectiora*, ed. Theiner (Floresncia 1854).  
*Bullarii Romani continuatio* vol.5 (Prato 1845).  
*Pii VI P. M. Acta quibus Ecclesiae cath. calamitatibus in Gallia consultum est* (Roma 1871), 2 vols.  
*Bullarii Romani continuatio* vols.6-8 (Prato 1847-49).  
G. C. CORDARA, *De suis ac suorum rebus aliisque suorum temporum... commentarii* (Turín 1933); con impresiones personales de los papas y de otros coetáneos.  
*Obras del conde de Floridablanca*, con intr. de Ferrer del Río, en BAE vol.15.  
A. CARAYON, *Documents inédits concernant la Compagnie de Jésus* (Poitiers 1863-86), 23 vols.  
*Collecção dos negocios de Roma no reinado de El-Rey Dom José I* (Lisboa 1874-75).  
L. BERRA, *Il «Diario» del conclave di Clemente XIV*: Arch. S. R. Stor. p. 85 (1962) 25-320. Este *Diario*, escrito día a día por el cardenal F. M. Pirelli, es de trascendental importancia.

#### Estudios

- L. PASTOR, *Geschichte der Päpste* vol.16 (en 3 partes); trata ampliamente de Clemente XIV y Pío VI (Freiburg. Br. 1933).  
R. MOLS, *Clément XIII*: DHGE XII 1381-1410, con la más abundante bibliografía.  
E. PRÉCLIN, *Clément XIV*: DHGE XII 1411-23.  
J. CRÉTINEAU-JOLY, *Histoire religieuse, politique et littéraire de la Compagnie de Jésus* 5.<sup>a</sup> ed. (París 1851), 6 vols.  
G. X. DE RAVIGNAN, *Clément XIII et Clément XIV* (París 1854), 2 vols.  
— *Clément XIV et les jésuites* (París 1847).  
A. THEINER, *Histoire du pontificat de Clément XIV* (París 1858).  
A. REUMONT, *Ganganelli, Papst Clemens XIV* (Berlín 1847).  
F. MASSON, *Le Cardinal de Bernis depuis son ministère, 1758-94* (París 1884).  
P. DUDON, *La suppression de la Compagnie de Jésus (1758-73)*: Rev. Quest. Hist. 131 (1938) 75-107.  
J. GENDRY, *Pie VI: sa vie, son pontificat* (París 1907), 2 vols.  
G. SORANZO, *Peregrinus apostolicus. Lo spirito pubblico e il viaggio di Pio VI a Vienna* (Milán 1937).  
R. OLAECHEA, *Las relaciones hispano-romanas en la segunda mitad del siglo XVIII* (Zaragoza 1965), 2 vols.  
J. FLORY, *Pie VI* (París 1943).  
A. LATREILLE, *Le pontificat de Pie VI et la crise française* (París 1946).  
L. HERVÁS Y PANDURO, *Causas de la revolución de Francia en*

el año 1789 y medios de que se han valido los enemigos de la religión y del Estado (Madrid 1807, ed. mod. 1943).

- A. BARRUEL, *Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme* (Londres 1797-98), 4 vols. Esta obra, de vivo ardor apologético, se tradujo a todas las lenguas europeas, provocando protestas y refutaciones, como la del político revolucionario J. J. MOUNIER, *De l'influence attribuée aux philosophes, aux francs-maçons et aux illuminés, sur la révolution de France* (Tubinga 1801).

Falleció el papa Rezzonico lleno de preocupaciones y tristezas, porque con todos sus esfuerzos no había conseguido salvar a los jesuitas de la increíble persecución que en todas las naciones católicas se había desencadenado contra ellos y porque veía que el aplastamiento de los hijos de San Ignacio de Loyola no era más que un modo de abrirse paso para dar el asalto a la fortaleza romana, que sin ellos quedaba desguarnecida.

## 1. SE ENCRESPA LA MAREJADA ANTIJESUITICA

Son muy variadas las causas de esta creciente hostilidad hacia la Compañía de Jesús, tan amada del pueblo cristiano y tan estimada generalmente en los siglos XVI y XVII antes que los Arnould, Pascal y los quesnelianos la hiciesen el blanco de sus flechas jansenísticas, y antes que la Enciclopedia se propusiera desterrar de Europa la mentalidad cristiana medieval, sustituyéndola por otra de tipo racionalista. El lema de Voltaire, repetido machaconamente en cartas a sus amigos (desde el 23 de junio de 1760), no era otro que *Écrassez l'infame*, aplastad al infame, es decir, a la superstición, al fanatismo y, en último término, a la religión revelada. Para no hastiar a los que, como D'Alembert, le pedían razón de tanta insistencia, se contentaba con poner al fin de la carta: *Écr. l'inf.*

Hasta la mitad del Setecientos, la mayoría de la gente veneraba a los jesuitas y los escogía como directores espirituales. De uno de los más agudos críticos jesuitas de aquel tiempo son estas palabras: «A decir verdad, el pueblo todo y en todas partes estaba de nuestra parte... nos era aficionado por gratitud y por interés. Pero el pueblo no tenía voz en el capítulo. Lo mismo digo de las mujeres, que, dirigidas por nosotros con discreción, frecuentaban mucho nuestros confesona-

rios... Entre magnates existía discrepancia, pero los que eran amigos no podían ayudarnos»<sup>1</sup>.

El antijesuitismo brotaba de dos fuentes capitales: la primera, el jansenismo; la segunda y principal, la Enciclopedia. Todo jansenista era, instintivamente, antijesuita, como todo jesuita era, por naturaleza, antijansenista. La pluma sarcástica de Pascal tiznó la fama de los hijos de San Ignacio, haciendo reír a carcajadas a sus ignorantes o malévolos lectores; la más envenenada de A. Arnould los denunció como reos de todos los crímenes. En la segunda fase del jansenismo, los secuaces de Quesnel se propusieron atacar por igual a la bula *Unigenitus* y a la Compañía. Su arma de combate fue la gaceta eclesiástica o semanario titulado *Nouvelles ecclésiastiques*, que nació en 1728 y vivió largos años clandestinamente, perseguido y condenado por las autoridades civiles y eclesiásticas a causa de su carácter revolucionario. Durante muchos decenios no se cansó de predicar con odio y fanatismo la total destrucción de los jesuitas, hasta que lo consiguió. Esa gaceta, condenada por papas como Clemente XII y Benedicto XIV, era leída con avidez en la curia romana. *Delenda est Societas Iesu*, parece el lema constante del jansenismo. Siendo la Compañía de Jesús el enemigo número uno, era preciso aniquilarla.

Con menos ojeriza tal vez, pero con igual aversión, marchaban a su lado los ilustrados filojansenistas del *tiers parti catholique*, historiado por Émile Appolis. En la campaña antijesuítica se unían a ellos, con más o menos candidez o inconsciencia, algunos miembros de órdenes religiosas, dominados por la pasión o la rivalidad de escuela; no pocos dominicos, agustinos y benedictinos de San Mauro acusaban a los jesuitas de pelagianos, como éstos a ellos de calvinistas; algunos repetían las falsedades de Pascal sobre la moral probabilista de la Compañía, basada en el probabilismo, hoy admitido comúnmente; y otros, como los escolapios de Roma, deseaban la supresión de los jesuitas para sustituirlos en los colegios. Por ambas partes hubo excesos en aquellas polémicas poco edificantes de religiosos contra religiosos, pero nadie, que sepamos, llegó a los extremos verbales del polemista peruano Francisco Javier Vázquez († 1785), general de la Orden agustiniana y más entusiasta alabador de su Instituto que los jesuitas del suyo.

En otro capítulo queda indicado cómo el jansenismo logró

<sup>1</sup> J. C. CORDARA, *Nove lettere inedite* (Padua 1925) 33.

infiltrarse entre los altos dignatarios de la curia pontificia. Julio César Cordara, buen conocedor de ese mundillo, afirma sin ambages en dos de sus *Nove lettere* (3.<sup>a</sup> y 4.<sup>a</sup>) que «en la curia romana estaba el nervio más fuerte de nuestros enemigos, allí es donde se manipuló nuestra ruina»<sup>2</sup>. Y eran cardenales jansenistas o filojansenistas, doctos en su mayoría, los que tramaban la destrucción de la Orden ignaciana. A Cordara ha venido a darle la razón la nueva bibliografía, especialmente la documentadísima obra, a ratos tal vez demasiado categórica, de E. Dammig sobre el movimiento jansenista en Roma<sup>3</sup>. Cordara apunta a los cardenales Fernando M. Spinelli, Fortunato Tamburini, José A. Orsi y Domingo Passionei († 1769). Este último, erudito y fastuoso, era el de más subido color jansenista y el más abiertamente antijesuita. Frecuentaban su círculo dos grandes amigos suyos: los prelados G. G. Bottari y P. F. Foggini, todos acérrimos enemigos de la Compañía y tildados de jansenismo.

Pero ni la ojeriza de los frailes, ni las conjuras solapadas de altos eclesiásticos, ni los más pertinaces y sangrientos saetazos del jansenismo francés hubieran provocado la catástrofe final de no haberse puesto al frente de la gran campaña anti-jesuitica los más radicales enemigos del papado y aun de la religión cristiana: los enciclopedistas y volterianos. Estos miraban complacidos a la «canalla jansenista» luchar a muerte contra la «canalla jesuitica»—para D'Alembert, tan canallas eran los unos como los otros—, pero se valían de aquéllos como de instrumentos útiles contra el papado y la Compañía<sup>4</sup>.

El conocido biblista Juan Astruc († 1766), médico de Luis XV, decía que los que daban muerte a los jesuitas no eran los jansenistas, sino los enciclopedistas. Y D'Alembert asentía. No todos caían entonces en la cuenta de que la mano

<sup>2</sup> Ibid., 32-33.42.

<sup>3</sup> E. DAMMIG, *Il movimento giansenista a Roma nella seconda metà del secolo XVIII* (Città del Vaticano 1945) *passim*.

<sup>4</sup> D'Alembert a Voltaire (13 de septiembre de 1762): «Laissez la canaille Janséniste nous défaire de la canaille Jésuitique, et n'empêchez pas ces araignées de se dévorer les unes les autres» (A. BARRUEL, *Mémoires pour servir à l'hist. du jacobinisme* [Hamburgo 1798-99] vol.1 p.99). No he logrado verificar este texto, pero sí otros parecidos; v.gr.: el 4 de mayo de 1762 escribe D'Alembert a Voltaire: «Écrassez l'inf... (sic), me répétez-vous sans cesse; eh! mon Dieu! laissez-la se précipiter elle-même... Savez-vous ce que dit Astruc? Ce ne sont point les jansénistes qui tuent les jésuites, c'est l'*Encyclopédie*, mordieu, c'est l'*Encyclopédie*». Y el 12 de enero de 1763: «Je trouve qu'un philosophe vaut mieux qu'un roi, un roi qu'un ministre... et un jésuite qu'un janséniste» (*Oeuvres de Voltaire* [París 1832] vol.60 p.248 y 502).

que movía directa o indirectamente los hilos de la conspiración era la Enciclopedia. La Enciclopedia de D'Alembert, Diderot, Voltaire, etc., fue quien mató a la Compañía. A. Barruel lo vio claramente y lo denunció en 1797; y muy poco después, L. Hervás y Panduro. No todos los que se decían filósofos o «ilustrados» eran anticristianos al estilo de los tres ya nombrados. Algunos de ellos, como ministros de príncipes católicos, a quienes sedujeron y engañaron *sub specie lucis*, prestaron al reino excelentes servicios administrativos y económicos, y trataron de presentarse ante los católicos incautos como los defensores de la religión contra los corruptores de la misma, que eran, naturalmente, los jesuitas<sup>5</sup>.

Fueron los enciclopedistas, máximos representantes de la Ilustración, los que condenaron a muerte a la Compañía de Jesús. ¿Por qué? Porque no había en la Iglesia de entonces otro Instituto religioso de mayor vitalidad y eficacia tanto en la defensa del pontificado como en el campo de la cultura. No todo era en los «ilustrados» sentimiento antirromano; entraba también, y quizá principalmente, la conciencia de ser ellos los portadores de una nueva cultura más científica y naturalista que la representada y promovida por los jesuitas. Querían construir un nuevo mundo sobre las ruinas del antiguo, cuya crisis se advertía en los países más avanzados, y no podían por menos de reaccionar vivamente contra la enorme influencia que los hijos de San Ignacio ejercían en la sociedad. En manos de éstos se hallaba la educación de la juventud en Europa y América, lo cual daba en rostro a dos grupos de personas: a los más audaces, que abogaban por una enseñanza nada clerical, y a otros más moderados, que propugnaban una reforma pedagógica conforme al progreso de los tiempos, ya que la famosa *Ratio studiorum Societatis Iesu*, con su tendencia estrictamente humanística en el sentido clásico, corría peligro de fosilizarse, según repiten los admiradores de las escuelas de Port-Royal, aunque de las aulas jesuíticas habían salido Racine, Corneille, Molière, Descartes, Voltaire, Buffon y otros cien.

Así como para la Compañía de Jesús en Francia resultó fatal la bancarrota de Lavalette, de igual modo para los jesuitas españoles fue una desgracia el que, con más o menos razón, se les considerase solidarios de los «colegios mayores»; co-

<sup>5</sup> Al destruir a los jesuitas, se presentaban como bienhechores de la religión. Así decía Bernis el 26 de octubre de 1769: «Il est incontestable que la destruction des Jésuites est le plus grand bien que l'on puisse faire à la religion» (CARAYON, *Documents* XVII 168).

legios beneméritos de la cultura en otro tiempo, forjadores de teólogos y canonistas y «hacedores de mitras», pero que en el siglo XVIII, por su holgazanería, su espíritu de casta y su monopolio de las cátedras habían degenerado de su antiguo esplendor y estaban necesitados de reforma. Los tres mayores anticolegialistas se distinguían, igualmente, por su ojeriza antijesuítica: D. Manuel de Roda, de quien decía donosamente Azara que «por un cristal de sus ojos no veía más que jesuitas, y por el otro, colegiales mayores»; el catedrático de hebreo de Salamanca, F. Pérez Bayer, ayo del infante D. Gabriel y adversario de los jesuitas, achacaba a los colegios todas las corrupelas, abusos y desórdenes que se pueden cometer; y el amigo de ambos, D. Felipe Bertrán, obispo salmantino, escribía a Pérez Bayer lo siguiente: «Yo cada día me confirmo más en la persuasión de que llegó el tiempo en que Dios tiene determinado... derribar los más altos y soberbios cedros... Los jesuitas han venido al extremo... de persuadirse que toda la Iglesia reside en ellos y en los que siguen su doctrina. Los colegiales creen que no hay crianza ni sabiduría sino en los colegios... Ni unos ni otros tienen más remedio que la extinción»<sup>6</sup>.

Método simplista y expeditivo: «cortar el árbol en vez de podarle las ramas inútiles» (Menéndez Pelayo).

La abultada exageración de tales expresiones, impregnadas de pasión y resentimiento, salta a la vista. A mediados del siglo XVIII, los jesuitas regían en el mundo 24 universidades y 817 colegios y seminarios, por cuyas aulas habían pasado papas, obispos, príncipes de la Iglesia y del Imperio, escritores célebres y gentes de todas clases sociales, que conservaban de aquellos colegios el mejor recuerdo; pero a muchos «ilustrados», empeñados en desarraigar la educación tradicional—incluso a obispos del *tiers parti*, como el de Barcelona—, ese monopolio de la enseñanza les parecía insoportable<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Cit. por V. Palacio Atard en su interesante prólogo a L. SALA BALUST, *Visitas y reformas de los colegios de Salamanca en el reinado de Carlos III* (Valladolid 1958) p.xviii. Ya entonces los jesuitas estaban extinguidos. A los colegios se les irá matando en años sucesivos a fuerza de querer reformarlos. Véase F. MARTÍN, *Colegios*: DHEE I 455-60, con bibliografía; A. MESTRE, *Gregorio Mayáns y Siscar. Epistolario VI: Mayáns y Pérez Bayer* (Valencia 1977), con interesante estudio preliminar. Tampoco se logró reformar las universidades, que cayeron en la mayor postración.

<sup>7</sup> El historiador de los papas llegó a idéntica conclusión: «Obstáculo capital para las tendencias anticristianas de la época era la Compañía de Jesús, en cuyas manos se hallaba, en gran parte, la educación de la juventud; y por eso había que eliminarla a cualquier precio, si se quería

Los ignacianos además, como confesores de reyes y príncipes en Francia y Alemania (en España sólo bajo Felipe V y Fernando VI), influían, tal vez demasiado, en negocios políticos, con el consiguiente resentimiento de ministros, de camarillas politiqueras y aun de concubinas reales, como en Francia. Añádese a esto que los templos jesuíticos eran los más concurridos; sus predicadores figuraban entre los más afamados; miles y miles de almas se ponían bajo su dirección, y por medio de las Congregaciones Marianas llegaban a todos los estratos de la sociedad: abogados, comerciantes, médicos, artesanos, campesinos, jóvenes y viejos, hombres y mujeres. Esto les hacía parecer prepotentes y soberbios a los ojos de quienes andaban por otro camino. Que algunos jesuitas incurrieron neciamente en el vicio de soberbia corporativa, lo confesaba Julio César Cordara, acusándose a sí mismo y a otros que él conoció de haber apologizado triunfalísticamente a su amada Compañía de Jesús.

## 2. CONTROVERSIAS DE HISTORIADORES

Surgió en el Ochocientos un plumífero francés, J. Crétineau-Joly, ardiente legitimista en política y lector infatigable de historias y documentos, que consagró buena parte de su vida a la defensa y exaltación de los jesuitas. Bien conocida es su *Histoire religieuse, politique et littéraire de la Compagnie de Jésus* (París 1844-46), que se tradujo a las principales lenguas. En el volumen V, apoyándose en documentación nueva, pero incompleta, que le facilitaron los propios jesuitas, traza un retrato poco halagüeño del papa Clemente XIV<sup>8</sup>.

Una exageración llama a otra exageración. Al poco tiempo

dar entrada al puro deísmo. La corriente antirreligiosa dirigía sus odios, ante todo, contra la Santa Sede; pero los jesuitas eran estimados como sus más distinguidos paladines. De ahí el propósito de aniquilar la Orden. Medios no les faltaban a los adversarios, pues todos los gabinetes de gobierno estaban bajo su influencia» (*Geschichte* XVI-1 p.266). «La lucha contra la Compañía de Jesús es una lucha contra el papado» (ibid., 921). Refiriéndose a la revolución intelectual del *filosofismo*, escribía Voltaire en carta del 20 de diciembre de 1768: «La révolution qui s'est faite depuis environ douze ans dans les esprits n'a pas peu servi à chasser les jésuites de tant d'États, et a bien encouragé les princes à frapper l'idole de Rome» (*Oeuvres* vol.65 p. 271). Y Federico II de Prusia el 10 de febrero de 1767: «Les philosophes sapent ouvertement les fondements du trône apostolique» (ibid., t.64 p.26; casi igual t.64 p.214).

<sup>8</sup> Corroboró su juicio en su nuevo estudio: *Clément XIV et les jésuites, ou histoire de la destruction des jésuites* (París 1848).



salía en alemán y en francés una *Historia del pontificado de Clemente XIV* (Leipzig y París 1853), glorificando al papa Ganganelli e intentando desacreditar a Crétineau-Joly. Su autor era Agustín Theiner, nacido en Breslau, de carácter voltarino y apasionado. Arrimóse en París a los círculos de La Mennais, defendiendo ideas poco católicas, que en Roma repudió para ordenarse de sacerdote (1839) y entrar en el Oratorio de San Felipe Neri. Hombre de mucha erudición y poca crítica, explorador de muchos archivos, amigo de los jesuitas hasta 1844 y después enemigo, compuso muchas obras históricas, que le merecieron ser nombrado prefecto del Archivo Vaticano (1855). Durante el concilio Vaticano I, por haber comunicado a Hohenlohe y otros de la oposición ciertos documentos que no debían hacerse públicos, fue destituido de su cargo. Hízose amigo de Doellinger, y, como él, antiinfalibilista, pero antes de morir se reconcilió con la Iglesia (1874).

A refutar su glorificación de Clemente XIV saltó a la palestra Crétineau-Joly con una serie de *Lettres au R. P. Theiner* (Lieja 1853), al mismo tiempo que el jesuita José Boero criticaba la obra theineriana en 47 serias *Osservazioni* (Módena 1853). No por afanes polémicos, sino por amor a la verdad, tomó la pluma G. X. de Ravignan, alma nobilísima, gemela de Lacordaire y su sucesor en la cátedra de Notre-Dame, declarando desde el principio: «Deseo que mi trabajo tenga un solo mérito: la verdad. Me he esforzado por dejar hablar a los documentos auténticos»<sup>9</sup>.

Enmudecida la controversia, siguieron años de callada investigación histórica. En España no hay nada comparable con la juvenil y brillante pintura que de la época y de sus personajes más representativos nos dejó M. Menéndez Pelayo en el tomo III de su *Historia de los heterodoxos* (1882). Los grandes historiadores jesuitas, que en los inicios del siglo xx emprendieron, por encargo oficial y con toda la documentación posible, la historia de la Compañía en las diferentes naciones (C. Duhr, A. Astrain, T. Hughes, E. Fouqueray, F. Rodrigues, P. Tacchi-Venturi y M. Scaduto), llegaron, cuando más, a 1740; tenían orden superior de detenerse en los pródromos de la gran tragedia, porque, siendo la supresión de la Orden un fenómeno universal, no había que narrarlo episódicamente por naciones. Había que estudiarlo en su totalidad y exponerlo en forma unitaria, de modo que un solo

<sup>9</sup> Prólogo de su obra *Clément XIII et Clément XIV* (París 1851) I p.v.

historiador, aprovechando la múltiple documentación recogida por muchos investigadores, nos diese una historia cabal de la conjuración antijesuítica en los países católicos, de la presión insistente de las cortes sobre Roma, del estado de la Compañía en sí misma y en relación con las demás órdenes religiosas y, finalmente, de la supresión canónica por Clemente XIV.

Un jesuita francés escasamente conocido, porque pasó lo mejor de su vida en la oscuridad de los archivos copiando miles y miles de documentos tanto jesuíticos como antijesuíticos, el P. Francisco M. Gaillard († 1927), explotó como nadie el Archivo de Simancas durante largos años, así como los de Rusia, Polonia e Italia; la guerra de 1914 interrumpió su tarea, que así no pudo extenderse plenamente a Francia. El *Fondo Gaillard*, hoy en el Archivo Romano S. J., está esperando al futuro historiador. Quien primero lo utilizó fue el P. William Kratz, y, por indicación suya, el conocido historiador de los papas, Ludovico Pastor, en los dos volúmenes (XVI-1 y 2) que dedicó a los pontificados de Clemente XIII y Clemente XIV, publicados en 1931 y 1932. Es la obra más amplia y mejor documentada que hasta ahora existe sobre el argumento <sup>10</sup>. Casi por el mismo tiempo, ampliando la documentación romana (incluso el Fondo Gaillard) con otros archivos españoles e italianos, redactaba el P. José M. March una obra digna de consulta sobre la expulsión de los jesuitas de España y la supresión de la Orden <sup>11</sup>.

Mientras no salga la historia unitaria y total, enriquecida con documentos de todas las naciones, no se podrá entender bien el problema en sus causas más hondas y lejanas, que reducirán el valor y alcance de las causas particulares en cada país.

<sup>10</sup> Lo relativo a las persecuciones de la Compañía en el pontificado de Clemente XIII, así como la narración del conclave de 1769, se debe a W. Kratz. Todo lo concerniente al pontificado de Clemente XIV es obra exclusiva de Pastor. Mal informado el P. Leone Cicchito, O.F.M. Conv., lanzó una invectiva contra Pastor y Kratz (*Il Pontefice Clemente XIV nel volume XVI-2 della «Storia dei Papi»*, Roma 1934), que dio lugar a una controversia. Respondiéronle, documentos en mano, W. Kratz y P. Leturia (*Intorno al «Clemente XIV» del Barone von Pastor*, Roma 1935).

<sup>11</sup> *El restaurador de la C. de J. Beato José Pignatelli y su tiempo* (Barcelona 1935-36), 2 vols.

## 3. EL PAPA GANGANELLI. NO HUBO PACTO SIMONÍACO

El conclave de 1769, a la muerte del papa Rezzonico, fue el más politizado de la historia pontificia. Duró tres meses largos (15 de febrero a 19 de mayo). Quienes manejaban su lento desarrollo, sus golpes de escena y el subir y bajar de las candidaturas, más que los cardenales eran los embajadores de las potencias católicas, árbitros de la situación eclesiástica. No se trataba de elegir un buen papa, sino de elevar al solio de San Pedro a un enemigo de los jesuitas, o, si no, a un cardenal de carácter débil, que cediese a la presión de las cortes borbónicas. Lo que allí se jugaba era la suerte de la Compañía de Jesús. «No hemos venido—dijeron sin tapujos los cardenales españoles—para la elección de un papa, sino para la abolición de los jesuitas»<sup>11\*</sup>.

El «plan para el conclave» había sido bien calculado y minuciosamente prevenido por J. N. de Azara, agente general de España en Roma. Había que persuadir a los cardenales que la única condición de paz que los príncipes pondrían al futuro papa sería la supresión de los jesuitas; sólo eso pedirían, olvidando cualquier otra reclamación. Así lo escribía Carlos III a Tanucci el 28 de febrero.

A mediados de marzo llegó a Roma el joven emperador José II, y, entrando, por privilegio, en el conclave, saludó a los cardenales, aconsejándoles la elección de cualquiera que respetase a los príncipes y no extendiese su potestad a las cosas temporales. Hablando poco después con el embajador español, Tomás Azpuru, expresó despectivamente su juicio, diciendo que entre todos los miembros del sacro colegio había poca diferencia; se podía elegir echando a suerte. Visitó un día el templo jesuítico del Gesù y contempló atónito el altar de San Ignacio, del que dice Cordara, uno de sus acompañantes, que «no hay en Roma, ni quizá en todo el orbe, otro de mayor magnificencia».

Dos meses y medio gastaron los conclavistas en propuestas, discusiones y cabildeos, explorando las tendencias de los *papabili* y dando largas a la elección, hasta que a fines de abril llegaron los cardenales españoles Francisco Solís, arzobispo de Sevilla, y Buenaventura Spínola de la Cerda, patriarca de las Indias Occidentales. Solís se convirtió en el «gran elec-

<sup>11\*</sup> «O un papa al talante de los Borbones o el cisma», escribe L. BERRA, *Il Diario del conclave di Clemente XIV*, p.45.

tor», porque era el vocero del monarca español, a quien correspondía la iniciativa en el problema jesuítico, problema cuya solución dependía de la elección papal.

De los 43 cardenales que integraban el conclave en la última semana de abril, el embajador francés, marqués d'Aubeterre, pensaba que llegarían a 25 los simpatizantes de los jesuitas, es decir, más de la mitad, pero había que excluirlos en absoluto. Corrían varias listas clasificadoras. El ministro madrileño, marqués de Grimaldi, los distinguía así: 11 buenos, 15 malos, 6 pésimos, 3 dudosos, 8 nulos o indiferentes. Entre los buenos se contaba al cardenal Ganganelli, aunque el mejor de todos les parecía A. Sersale, arzobispo de Nápoles. Entre los pésimos estaban Rezzonico y, sobre todo, Torrigiani, aquél sobrino y éste secretario de Estado de Clemente XIII. No todos los embajadores compartían tal apreciación, pues cada cual barajaba los nombres según sus noticias o impresiones personales.

Carlos III hubiera deseado que la supresión de los jesuitas la decretara el colegio cardenalicio antes de elegir papa; pero Tanucci y Aubeterre se lo disuadieron, porque entre los cardenales había muchos jesuitizantes, y muchísimos más en el pueblo romano, que podría alborotarse. Entonces se pensó en exigir del candidato a la tiara una promesa escrita de que, siendo papa, suprimiría la Compañía de Jesús. Así lo propuso Solís, pero la conciencia de muchos se rebeló a tal procedimiento. El mismo cardenal francés Bernis declaró que eso era simonía, y, consiguientemente, la elección inválida.

Parece cierto que, en conversaciones particulares, el cardenal Ganganelli se manifestó contrario a los jesuitas, lo cual dio motivo para que en Roma se pensase que, si él fuese elegido, optaría por la supresión de los mismos<sup>12</sup>. Mas como también alguna vez habló en favor de los hijos de San Ignacio, los dos partidos contrarios creyeron que podían contar con él.

El 15 de mayo, Solís hizo público que los cardenales franceses habían recibido órdenes perentorias de apoyar la candidatura de Ganganelli. Este al día siguiente fue elegido por unanimidad, tomando el nombre de Clemente XIV<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Lo comunica Ignacio de Aguirre a Azpuru el 13 de mayo (PASTOR, *Geschichte* XVI-2 p.51).

<sup>13</sup> Preguntándole Cordara al cardenal Albani por qué los independientes como él habían elegido a Ganganelli, oyó esta respuesta: «Quid vis? bonum qualem volebamus pontificem, facere non potuimus; malum

No poco se extrañaron de que se hubiese elegido a un franciscano conventual en un tiempo en que todo el mundo declaraba guerra a los frailes y religiosos. El devoto Carlos III lo consideraba «un manifiesto milagro de San Francisco y del Venerable Palafox», y, rebosante de júbilo, quiso recompensar a los cardenales españoles con 2.000 doblones a cada uno, y a Mons. Azpuru, con el arzobispado de Valencia y otros honores.

¿Hubo pacto simoníaco en la elección de Clemente XIV? Contra la afirmación de Tanucci, mal informado, hay que dar una respuesta negativa. Bernis, presente en el conclave, rechazó esa calumnia, confesando que a él le había dado Ganganelli buenas palabras, pero nunca una promesa formal. La rechazaron, igualmente, Cordara y otros jesuitas. Con todo, el rumor de un pacto circuló como verosímil, cuando ya la abolición de la Orden era una realidad, y pareció probarse documentalmente con un billete de Ganganelli, que en 1848 dio a conocer Crétineau-Joly. Pero en él solamente se afirmaba la opinión teológica de que el papa podía suprimir la Compañía de Jesús observando las reglas canónicas y que, si los reyes lo desean, sería bueno complacerles<sup>14</sup>. Como bien dice Ravignan, esto podrá interpretarse como una debilidad o como una ambición, no como un pacto formal.

#### 4. CARÁCTER Y PRIMERAS ACTUACIONES DE CLEMENTE XIV

Nacido en una localidad vecina a Rímini en 1705, Lorenzo Ganganelli entró en la Orden de Frailes Menores Conventuales antes de cumplir los dieciocho años de edad. Luego de doctorarse en teología en el colegio de San Buenaventura (Roma 1731), se dedicó a la enseñanza en varios conventos. En 1746 fue nombrado consultor del Santo Oficio y en 1759 condecorado con el capelo cardenalicio. El que hasta entonces

noluimus; fecimus *dubium*», i.e. «dudoso para nosotros» (*De suis ac suorum rebus* 368).

<sup>14</sup> «Dans ce billet, Ganganelli déclare, qu'il reconnaît au Souverain Pontife le droit de pouvoir éteindre en conscience la Compagnie de Jésus, en observant les règles canoniques, et qu'il est à souhaiter que le futur pape fasse tous ses efforts pour accomplir le vœu des Cours» (CRÉTINEAU-JOLY, *Clément XIV et les jésuites* 260). Ganganelli escribió durante el conclave ese billete aprobando un opúsculo escrito por Mons. Bortoli (con ayuda del cardenal Marefoschi): *Parere... sull'abolizione della Compagnia di Gesù* (Florencia 1769). Cf. RAVIGNAN, *Clément XIII et Clément XIV* p.368-72.

pasaba por amigo de los jesuitas, apenas alcanzado el cardenalato, dejó de parecerlo. «Era entonces aficionadísimo a la corte de España, que lo quiso ponente de la causa de Palafox, y muy amigo de D. Manuel de Roda». Lo testifica el cardenal Pirelli <sup>14\*</sup>.

Era comúnmente considerado poco afecto a la Compañía de Jesús al subir al pontificado. Así lo testifica Cordara, que no le guardaba la menor sombra de rencor y aun le justificaba en lo posible. Poco después de la elección recibió con amabilidad a los generales de las demás órdenes religiosas; mas, cuando el P. Lorenzo Ricci acudió a besarle el pie y recomendarle la Compañía, el papa se contentó con darle fríamente la mano con un gesto de despedida. «Para pasar la mano a los reyes borbónicos (*Borbonios ut deliniret*, escribe Cordara) se manifestaba abiertamente adversario de los jesuitas... Ni se dignaba darles la bendición al topar con ellos de paso. Y cuando en su carroza iba por las calles públicas, en viendo a un jesuita que se postraba ante él con señales de veneración, apartaba los ojos. Más aún, prohibió a sus familiares—con desagrado de éstos—cualquier trato o conversación con los jesuitas... Y se reforzaba la opinión de que los simpatizantes de la Compañía no prosperarían mucho con este papa» <sup>15</sup>.

Pero las cortes borbónicas querían algo más que gestos y apariencias. Por medio de diplomáticos asediaban al pontífice sin cesar, insistiendo en que la Iglesia no tendría paz con los príncipes hasta que no acabase con la Compañía de Jesús; no había que buscar otra solución. En la Iglesia no existía problema de mayor transcendencia, y era preciso afrontarlo pronto. El espantajo del cisma y de la ruina de la Iglesia, que los Borbones agitaban de continuo, llenaba de susto al medroso Clemente XIV.

Este trató de poner algún remedio a su carácter, fácilmente influenciable, además de tímido y ambiguo, decidiendo por sí mismo, sin consultar a sus consejeros de oficio. Para nada, ni para los negocios más graves, quiso pedir el parecer del colegio cardenalicio. A su mismo secretario de Estado le ocultaba, siempre que podía, sus secretas negociaciones. Según el embajador de Venecia, el carácter de Ganganelli ya en su cardenalato era un misterio para todos <sup>16</sup>. Y otros, siendo papa, lo juzgaban enigmático e indefinible.

<sup>14\*</sup> L. BERRA, *Il «Diario» del conclave di Clemente XIV* p.313.

<sup>15</sup> CORDARA, *De suis ac suorum rebus* 383.

<sup>16</sup> L. PASTOR, *Geschichte* XVI-2 p.46.

Como tenía absoluta necesidad de hablar y desahogarse, escogió para confidente y secretario particular a un fraile tan inexperto como él, Inocencio Bontempi, de quien se servía en los tratos con los ministros de España, los cuales, conociendo la debilidad de Bontempi, personalidad mediocre y no muy enamorada de *Dama Povertà*, le recompensaron espléndidamente sus servicios.

Clemente XIV, siempre íntegro en sus costumbres y en sus buenos tiempos jovial y aun humorista, no se distinguía por firmeza de carácter. De su debilidad dio hartas pruebas ante los monarcas prepotentes; era fácil en ceder a sus presiones y exigencias injustas, persuadiéndose que así evitaba males mayores. Rasgo poco simpático de su carácter era la ambigüedad camaleónica, la doblez y falta de sinceridad, efecto, acaso, de la timidez o de la indecisión.

## 5. CONCESIONES A PORTUGAL

Pensaba Clemente XIV que, adoptando el sistema concesionista del papa Lambertini y pasando más adelante por el mismo camino, se captaría la benevolencia de los príncipes y de sus ministros. Ciertamente, con su obsequiosidad y condescendencia cosechó aplausos, alabanzas, adulaciones; pero con semejante método no les hizo detenerse en su marcha política antieclesiástica, ni desistir de sus pretensiones. Para contrarrestar las violencias antijesuíticas de los gobiernos, su antecesor el papa Rezzonico buscó el sostén de los cardenales y de los obispos; no así Clemente XIV, que abordó la cuestión por sí solo.

Empezó por amistarse con Portugal. El plenipotenciario Francisco de Almada, pariente del primer ministro Sebastián José de Carvalho, marqués de Pombal, en la primera audiencia con el papa, aun antes de recibir las credenciales, le propuso la reocupación canónica de ocho sedes episcopales vacantes. Clemente XIV le escuchó con suma habilidad, e inmediatamente reanudó las relaciones diplomáticas con Portugal, rotas diez años atrás; le envió a Pombal, en señal de amistad, su propio retrato, y pocos meses después nombró cardenal a Pablo Carvalho, hermano del omnipotente y despótico ministro.

A ruegos de éste, instituyó en el reino tres nuevas diócesis y siguió concediendo favores importantes de todo género, sin recibir, en contracambio, más que palabras halaga-

doras para el pontífice y gestos honoríficos hacia el nuevo nuncio, I. Conti, a quien el sahumero se le subía gratamente a la cabeza. Pero la Iglesia portuguesa se sentía más y más encadenada. Nadie podía ser consagrado sacerdote sin permiso del Gobierno; nadie ingresar en una Orden religiosa sin autorización real; toda la correspondencia del nuncio era violada, de forma que Conti hubo de cambiar el cifrario de sus cartas; se prohibían los libros que sostenían los derechos de la Santa Sede y se permitía la lectura de obras anticristianas.

En su solicitud por complacer a los príncipes, Clemente XIV accedió a la voluntad de todos ellos de no publicar más la tradicional bula *In coena Domini*, que contenía, entre otras censuras, la excomunión de toda autoridad civil que se entrometiese en asuntos eclesiásticos; pero al mismo tiempo vemos que se redoblan las urgencias de Portugal, Francia, España y Nápoles, reclamando la supresión inmediata de la Compañía de Jesús.

## 6. LOS GOBIERNOS ATACAN

No cedió el papa a los primeros ataques. Era muy grave el negocio, y quería obedecer a su conciencia, estudiando antes la cuestión, pensándola y repensándola.

Una mínima concesión a los jesuitas—tan formularia y justa, que no se negaba a nadie, pues se reducía a la autorización para enviar misioneros a países de infieles—bastó para que las cortes católicas desgarrasen farisaicamente sus vestiduras: ¡Qué desgracia!—escribía Azpuru a Bernis el 17 de julio de 1769—. ¡Un breve en favor de los jesuitas! <sup>17</sup> ¿Pues qué? ¿No eran los jesuitas—según repetían los documentos que llegaban a Roma—unos «pérfidos e indignos vasallos», «reos de sacrílegos insultos contra los reyes», autores de «enormísimas, horrorosas e inauditas atrocidades», «hombres semejantes a piratas invasores, y salteadores de caminos, enemigos del género humano, cuya sociedad debía ser urgentísimamente *punida e exterminada* conforme al derecho canónico, natural y de gentes?» <sup>18</sup>

<sup>17</sup> El breve *Caelestium munerum* (12 de julio de 1769) se limita a conceder la facultad genérica de enviar predicadores de la fe a los gentiles, *in partibus infidelium* (Bull. Rom. contin. V 30-31).

<sup>18</sup> Todo esto se dice literalmente en una instrucción de Lisboa (25 de febrero de 1770) al embajador F. de Almada (*Collecção dos negócios de Roma no reinado de El-Rey Dom José I* [Lisboa 1874] III 143-44).



Agradeciéndole a Clemente XIV lo que estaba haciendo en favor de los reyes y de las «sacratísimas verdades» de nuestra religión, Pombal le anima a llevar la cosa hasta el cabo, decretando para toda la Iglesia la supresión de la Compañía de Jesús: «Vossa Santidade conhece que o referido negocio he o mayor que depois das sedições de Luthero e Calvino fizeram os objectos da sollicita attenção dos Supremos Pastores do rebanho de Christo, e dos Monarchas e Principes catholicos»<sup>19</sup>.

El 14 de septiembre manifestó Clemente XIV a Luis XV su buena disposición para «conducir el común negocio a su fin con satisfacción recíproca», y con más claridad le revelaba dos meses después a Carlos III que trabajaba en «formar el concertado *motu proprio* con el que justificaremos ante todo el mundo la sabia conducta de Vuestra Majestad en la expulsión de los inquietos y turbulentos jesuitas»<sup>20</sup>.

Esto demuestra que, ya para aquellas fechas, el papa había *concertado* formalmente con los Borbones la abolición de la Compañía por un *motu proprio*. Pero algo que no es fácil precisar le volvía moroso, retardando su última decisión. La corte de Madrid creyó ver en Bernis falta de celo, y el ministro Choiseul el 7 de agosto de 1769 le intimó a su embajador en Roma que amenazase al papa con la rotura de las relaciones diplomáticas si seguía dando largas al negocio. Añadía en despacho cifrado: «Aniquilaremos los pequeños embrollos romanos y sabremos qué es lo que hay que pensar de las disposiciones del papa, del cual no me fío en absoluto, ya que es difícil que un fraile deje de ser fraile, y más difícil aún que un fraile italiano trate negocios con franqueza y lealtad... En cuanto a los cardenales españoles, son monas que no sirven para nada»<sup>21</sup>.

El angustiado Ganganelli no podía resistir a tan feroces requerimientos, mas tampoco le gustaba proceder con precipitación. Tomaría algunas medidas parciales. Varios eclesiásticos antijesuitas fueron encargados de visitar los colegios que en Roma dirigía la Compañía de Jesús. El abate Collet fue desterrado por haber colocado en el Coliseo una imagen de Jesucristo con el pecho abierto, mostrando su corazón. La devoción al Corazón de Jesús la había prohibido Carlos III en

<sup>19</sup> *Collecção dos negocios* III 148.

<sup>20</sup> *Clementis XIV... Epistolae et Brevia*, ed. Theiner, 36-37 (al rey de Francia) y 42-43 (al de España).

<sup>21</sup> F. MASSON, *Le cardinal de Bernis depuis son ministère. 1758 à 1794* (París 1884) 151.

España como superstición jesuítica. El 17 de septiembre de 1771, para dar gusto al rey de España, devoto de Palafox, presidió el papa la congregación antepreparatoria en orden a la proyectada beatificación del obispo de Puebla, furioso perseguidor de los jesuitas mejicanos. Al nuncio J. Carampi, nombrado nuncio en Polonia, le obligó a licenciar a su secretario, F. Cancellieri, sospechoso de jesuitismo.

Estas y otras varias medidas, ¿eran tretas hábiles para entretener indefinidamente a las cortes o más bien obedecían a un plan metódico de quien desea proceder por etapas, a fin de preparar la opinión pública para el bombazo supremo? El jesuita Cordara, más benévolo que otros coetáneos, se inclina a lo primero; insiste en que el bueno de Ganganelli no quería extinguir la Compañía de Jesús <sup>22</sup>.

## 7. MOÑINO EN ROMA. ABOLICIÓN DE LA COMPAÑÍA

Monseñor Tomás Azpuru, débil y de poca eficacia en sus negociaciones diplomáticas, despedido por no haber alcanzado el capelo cardenalicio y ahora seriamente enfermo, renunció a su cargo de embajador y murió—ya arzobispo de Valencia—el 7 de julio de 1772. Para reemplazarle fue destinado un personaje de mayor habilidad y energía: el fiscal del Consejo de Castilla, José Moñino, afamado jurisconsulto y regalista convencido, cuyos éxitos en la campaña antijesuítica le alzarán a conde de Floridablanca y ministro de Estado. Clemente XIV, que conocía el carácter de Moñino, exclamó al conocer el nombramiento: «Dios perdone al Rey Católico» <sup>23</sup>.

Aunque de modales finos y corteses, era de carácter intransigente y duro, a cuyas exigencias razonadas y tajantes no podía resistir el tímido papa. Apenas llegado a Roma, visitó al general de los agustinos para concertar juntos el plan de supresión de la Compañía. El P. Vázquez le aconsejó proceder con energía, «para purgar la Iglesia de la peste que por dos siglos la tiene enferma». Entre los mejores cooperadores de Moñino actuaba el confidente de Clemente XIV, el fraile Inocencio Bontempi, quien, si no se dejó sobornar, aceptó por lo menos gustoso los doblones de oro con que España pagaba sus servicios <sup>24</sup>.

<sup>22</sup> *De suppressione Soc. Iesu* 130 y *passim*. Lo mismo piensa B. Duhr.

<sup>23</sup> B. DUHR, *Die Etappen bei der Aufhebung des Jesuitenordens nach den Papieren in Simancas*: Zeit. f. kath. Theol. 22 (1898) 446.

<sup>24</sup> Bernis dice que Moñino intentó ganar a Buontempi «par toutes sortes de moyens de crainte et d'espérance» (CARAYON, XVII 263). Los

Trató el embajador español de vencer la fortaleza papal con ataques alternos de seducción y de violencia (*firmeza y algún ardor*, decía él, alternando con dulzura), lisonjeándolo con alabanzas y promesas cuando lo veía blando y condescendiente; pero, si lo hallaba moroso y reluctant, le atacaba con terribles amenazas e intimidaciones. De igual modo se portaba con Bontempi: «La descarga que he hecho con ese fraile... ha sido horrible», confesaba él mismo a Grimaldi (2 de junio de 1772).

Moñino, de acuerdo con los franceses, agitaba ante los ojos del pontífice el señuelo de Avignon, Benevento y Pontecorvo, que serían restituidos a la Santa Sede a cambio de una benévola transigencia. «Yo no trafico en este negocio», suspiró Clemente<sup>25</sup>. Para meterle miedo, el embajador español hace ocupar las ciudades pontificias de Nonciglione y Castro el 5 de noviembre. Siete días más tarde le amenaza con romper las relaciones diplomáticas y suprimir por decreto real todas las órdenes religiosas de España. «Si el papa—le dijo a Bontempi—no accede a los deseos del rey, éste no estará en contemplaciones, y la primera víctima seréis vos, P. Bontempi»<sup>26</sup>.

Clemente XIV acabó por rendirse. De principios de noviembre son sus palabras a Bernis: «Repito la promesa hecha a los tres soberanos Borbones de suprimir la Compañía de Jesús»<sup>27</sup>. Lo mismo le prometió seriamente a Mons. Francisco Javier Zelada, prelado nacido en Roma de padre español, secretario de varias Congregaciones y colaborador de Moñino en la redacción del breve supresorio. Zelada hizo breves correcciones a la minuta o esquema trazado por Moñino. Presentado a Carlos III, éste quedó plenamente satisfecho. Al ser entregado al pontífice el 6 de enero de 1773, Clemente XIV no se atrevió aún a darle su aprobación. Lo natural hubiera sido convocar un consistorio y pedir su parecer a los cardenales; pero creía que todos ellos, a excepción de tres, le serían contrarios<sup>28</sup>.

miles de escudos que recibió de España, en M. DANVILA Y COLLADO, *Reinado de Carlos III* vol.3 p.493. Más pingüemente aún eran recompensados servicios de Mons. Zelada, mano derecha de Moñino en la curia.

<sup>25</sup> Audiencia del 6 de septiembre de 1772 (CARAYON, XVII 261).

<sup>26</sup> A. CARAYON, *Documents* XVII 264.

<sup>27</sup> MASSON, *Le cardinal de Bernis* 203.

<sup>28</sup> Las dos frases sobre cardenales y obispos se las dijo a Moñino (B. DUHR, *Die Etappen* p.447-58). Para la supresión de los Templarios, Clemente V convocó el concilio de Vienne, y pidió consejo a un con-

Sin contar con la católica emperatriz de Austria no se podría hacer nada. El noble espíritu religioso de María Teresa, que hasta 1770 se había negado rotundamente a mezclarse en la conspiración antijesuítica, porque aquellos religiosos vivían en los dominios del Imperio de un modo irreprochable («no eran reos en su país»), flaqueó posteriormente por el ardiente deseo de casar a su hija con el delfín de Francia. No se podía prever entonces la trágica suerte de aquel matrimonio (de María Antonieta con el futuro Luis XVI). Respondió, pues, que, si bien los motivos de la supresión alegados en el borrador del breve no se verificaban en sus propios Estados, ella no se opondría a lo que el sumo pontífice juzgase necesario para el bien de la Iglesia<sup>29</sup>. Esto bastó para que los Borbones se sintieran con las manos libres para actuar sin miedo a nadie. Y Clemente XIV encomendó a Mons. Zelada dar al breve la forma definitiva.

Entre abril y julio, las autoridades eclesiásticas de Roma actuaron sobre casas y bienes de la Compañía de Jesús como si ésta ya no existiese legítimamente. Moñino escribe a Madrid el 17 de junio que el papa le había entregado a él, ya firmado, el breve de suspensión a fin de que lo mandase a la imprenta «con todo secreto». Y el embajador francés había escrito al ministro Aiguillon el día anterior: «El papa ha firmado el breve de extinción de los jesuitas»<sup>30</sup>, lo cual hace pensar que el día de la firma fue precisamente el 15 de junio (o muy poco antes); el documento llevará la fecha del 21 de julio de 1773.

De esta manera, sin ningún género de proceso y sin permitir a los supuestos reos defensa o justificación alguna, el Instituto de San Ignacio, que había escrito en sus anales de 233 años páginas brillantísimas de evangelización, de cultura, de enseñanza, de predicación pastoral; páginas ilustradas con estampas de mártires, de santos y sabios, venía a ser condenado a muerte por el papa, sin que nadie supiese exactamente por qué. A Clemente XIV le persuadieron que tal era el bien de la Iglesia, o sea, que en aquellos momentos el bien de la Iglesia consistía en matar a los más intrépidos defensores de la misma.

No quiso Clemente XIV que el documento llevase la so-

sistorio o asamblea de cardenales y obispos, guardando así las apariencias de no obrar al dictado del rey francés.

<sup>29</sup> Sobre la actitud de la corte de Viena, B. DUHR, *Die Etappen* 438-45.

<sup>30</sup> MASSON, *Le cardinal de Bernis* 221.

lemnidad de una *bula*; le dio la más sencilla forma de *breve*, y ni siquiera puso la cláusula *motu proprio*, como era frecuente en semejantes rescriptos papales.

Para ejecutar el breve y confiscar todos los bienes muebles e inmuebles de la Compañía en los Estados pontificios, se constituyó una comisión cardenalicia, cuyo secretario era Mons. Vicente Manfredonio, y asesor, Mons. Alfani, ambos amigos de Moñino. En Roma, la ejecución no tuvo lugar hasta el 16 de agosto por la tarde. Rodeados de esbirros y soldados, presentáronse Manfredonio y Alfani en la casa profesa del Gesù, residencia del general, Lorenzo Ricci. Llamado éste a la portería, bajó inmediatamente acompañado de sus asistentes y de su secretario. Leyóles Manfredonio el breve en una estancia de la portería y preguntó al general si lo aceptaba. «Yo adoro—respondió el humilde y mansísimo Ricci—las disposiciones de Dios; los decretos del sumo pontífice no necesitan de mi aprobación; son sagrados».

Leyendo las cartas que dirigió a toda la Compañía en 1758, 1759, 1763, 1769 y 1773, se ve que en todas suplica a sus súbditos no emplear otras armas de defensa contra los perseguidores que «la oración, el silencio y la paciencia». Y, sin embargo, un hombre así fue considerado peligroso; tanto que el 23 de septiembre la comisión cardenalicia ordenó que fuese apresado y custodiado en las cárceles del castillo de Sant' Angelo, bajo un alcaide pérfido y detestable, Mons. Alfani (*de «Alfanum—dice Cordara—hominem illum perfidiosissimum ac detestabilem»*), en una estancia fría y lóbrega, sin poder comunicarse con el exterior ni con otros muchos jesuitas encarcelados <sup>31</sup>.

De aquella prisión no salió hasta que vino a liberarle la muerte. Elegido pontífice Pío VI en 1775, envió a Ricci su paternal bendición con expresiones de afecto, y hubiera deseado poner en libertad al inocente prisionero, próximo a la muerte; mas no se atrevió por miedo al embajador Moñino, auténtico carcelero de sus víctimas. Ricci entregó su alma a Dios la noche del 24 de noviembre de 1775. Cinco días antes, al recibir el santo viático, «a punto de comparecer ante el tribunal de la Verdad y Justicia», leyó delante del Santísimo una protesta solemne de su inocencia y de la de su Orden <sup>32</sup>.

<sup>31</sup> «Todos los prisioneros merecen la muerte», sentenció el general de los Agustinos (J. MARCH, *El restaurador* I 388).

<sup>32</sup> La conmovedora protesta del moribundo Ricci merece leerse atentamente. Texto en MARCH, *El restaurador* I 426-27; trad. franc. en CARRAYON, *Documents* XVII 124-27.

## 8. EL BREVE «DOMINUS AC REDEMPTOR» (21 de julio de 1773)

Hay historiadores que, movidos de respeto y reverencia hacia el papa, rehusaron analizar detalladamente el breve *Dominus ac Redemptor*, contentándose con una breve referencia. Otros, en cambio, reprocharon a L. Pastor no haberlo incluido íntegramente en el apéndice documental. Seguramente no lo hizo porque no entraba en su método sino la publicación de documentos inéditos o difícilmente accesibles; ahora bien, el breve de Clemente XIV se halla en muchas obras al alcance de todos, como las de Theiner, que lo dio a conocer en su texto latino y en traducción alemana y francesa; la bien conocida de C. Mirbt (*Quellen...*), que cita otras varias ediciones, como la de *Bullarii Rom. continuatio* (Prato 1845), accesible a cualquier historiador<sup>33</sup>.

Nosotros, en la imposibilidad de transcribir tan prolijo documento, lo daremos a conocer en sus puntos capitales.

«Clemente papa XIV para perpetua memoria.—El Señor y Redentor Jesucristo, anunciado por los profetas como Príncipe de la paz..., confió a los apóstoles el ministerio de la reconciliación... Este ministerio y mensaje de reconciliación, que Dios a Nos especialmente ha confiado, lo hemos tenido día y noche ante los ojos y en la memoria desde que fuimos elevado, sin ningún mérito nuestro, a esta sede de Pedro... Siempre hemos tenido ánimo y voluntad constante de no omitir nada que juzgáramos conducente a la paz y tranquilidad de la república cristiana...

Es indudable que, entre las cosas que más contribuyen al bien y felicidad de la católica república, ocupan uno de los primeros puestos las órdenes religiosas... Mas cuando llegó el caso que alguna Orden, en vez de producir los ubérrimos frutos y los apetecidos provechos que de ella recibía el pueblo..., resultaba perturbadora y dañosa a la tranquilidad de los pueblos, fue esta Sede Apostólica, que había contribuido a su plantación, la que intervino con su autoridad para darle nuevas leyes... y aun erradicarla y suprimirla completamente sin el menor titubeo».

<sup>33</sup> También en el vol.1 de *Institutum Societatis Iesu* (Florencia 1886) v en el estudio de E. PACHECO Y DE LEYVA. *La intervención de Florida-Blanca en la redacción del breve*: «Cuadernos de trabajos» de la Escuela Española de Arqueol. e Hist. en Roma (Madrid 1914) III 37-198, con las notas previas o borradores de Moñino.

Después de esta introducción viene una sección de tipo histórico, en la que un historiador crítico tendría cosas que precisar y rectificar. Menciónase en el breve la oposición de Inocencio III a la institución de nuevas órdenes y «la importuna ansia (*inbiatio*) de algunas órdenes regulares y la presuntuosa temeridad de otras, sobre todo de las mendicantes, aún no aprobadas, que arrancaron por la fuerza (*extorsit*) la aprobación de la Sede Apostólica y se multiplicaron desenfrenadamente». Alude a la supresión de los Templarios por el papa Clemente V y recuerda la abolición de otros institutos religiosos de menor importancia en los siglos XVI y XVII. Entrando ya en la historia de los jesuitas, asegura que ha estudiado con toda diligencia el origen, progreso y estado actual de la Compañía de Jesús, llegando a la conclusión que esta Compañía «fue instituida por su santo fundador para la salvación de las almas, para la conversión de los herejes, y más aún de los infieles, y, en fin, el mayor incremento de la piedad y de la religión».

Aprobada en 1540 por Pablo III, fue colmada de privilegios «por la liberalidad y munificencia de nuestros predecesores Julio III, Pablo IV, Pío IV y Pío V, Gregorio XIII, Sixto V, Gregorio XIV, Clemente VIII, Pablo V, León XI, Gregorio XV, Urbano VIII y otros pontífices romanos». Pero casi desde el principio pulularon en ella disensiones internas y emulaciones con otras órdenes religiosas, con el clero secular, con las universidades, con los colegios y con los mismos príncipes. De ahí muchas quejas contra los jesuitas, que no pudieron calmarse con las siguientes aprobaciones pontificias. Se les acusaba de doctrinas heterodoxas y poco conformes a la moral, de controversias con los obispos en algunas provincias de Europa y Asia, de tolerar a los gentiles ciertos ritos paganos, tanto que «el papa, de piadosa memoria, Inocencio XI se vio forzado a prohibir a la Compañía dar el hábito a más novicios»<sup>34</sup>.

<sup>34</sup> No es del todo exacto. Aquella prohibición de admitir novicios la hizo Inocencio XI en 1684, a instancias de la Congregación de Propaganda Fide, para solas las provincias italianas, en tanto que los misioneros del Lejano Oriente no se sometiesen plenamente a los vicarios apostólicos con juramento de obediencia. Sobre la oportunidad de tal juramento, contra el cual se pronunciaron los reyes de Francia, España y Portugal, se discutió mucho. No tardó el papa en ver los inconvenientes del juramento, y lo dio por abolido el 7 de enero de 1689. Fue aquél uno de tantos conflictos entre el *Padroado* portugués y la Congregación de Propaganda. Inocencio XI testimonió más de una vez su grande estima y paternal afecto a la Compañía (J. POGGIANI, *Epistolae et orationes* [Roma 1756] II 173).

En vano nuestro inmediato predecesor Clemente XII —resumo las palabras del breve— aprobó de nuevo la Compañía y dirigió a los jesuitas palabras consolatorias. Los tiempos se volvieron más turbulentos, los tumultos y sediciones se hicieron más graves, de suerte que los reyes de Francia, España y Portugal y de las Dos Sicilias, aficionados antes a la Compañía por herencia familiar, se vieron constreñidos absolutamente (*coacti omnino*) a expulsarlos de sus dominios, «pensando que éste era el único remedio completamente necesario para impedir que los pueblos cristianos se dilacerasen recíprocamente en el seno mismo de la santa madre Iglesia»<sup>35</sup>.

La última parte o conclusión del breve contiene el decreto de supresión, seguido de las disposiciones canónicas y disciplinarias, tal como las había planeado Moñino en el borrador que entregó a Clemente XIV. Persuadido el papa de que ya el Instituto ignaciano no puede producir los ubérrimos y amplísimos frutos para los que fue fundado y dando por cierto que mientras él subsista no puede haber paz durable en la Iglesia, dictamina lo siguiente:

«Con la plenitud de la potestad apostólica, extinguimos y suprimimos la susodicha Compañía, anulamos y abrogamos sus oficios, ministerios, administraciones, casas, escuelas, colegios, hospicios, gimnasios..., estatutos, costumbres, decretos, constituciones, aun las corroboradas con letras pontificias..., y prohibimos por las presentes que se reciban novicios... y mandamos que los ya recibidos sean inmediatamente despedidos... y los que han hecho la profesión de votos simples... no puedan ascender a las órdenes mayores... Es nuestra mente y voluntad que los [*sacerdotes*] sean considerados como presbíteros seculares...»

«En virtud de santa obediencia, mandamos también y preceptuamos a todas y cada una de las personas eclesiásticas, regulares, seculares, de cualquier grado, dignidad, cualidad y condición, especialmente a los que hasta ahora fueron adscritos a la Compañía..., que no osen defender, impugnar, escribir o hablar de esta supresión y de sus causas y motivos... bajo pena de excomunión reservada a la Santa Sede... Dado en Roma, en Santa María la Mayor, *sub annulo Piscatoris*, el día 21 de julio de 1773, año quinto de nuestro pontificado»<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> ¿Será verdad que ésa fue la causa de la expulsión? No hablaban así los consejeros de Carlos III en la Consulta extraordinaria y secreta.

<sup>36</sup> *Bullarii Romani contin.* V 619-29; *Clementis XIV P. M. Epistolae et Brevia selectiora*, ed. Theiner (Florenia 1854) 433-51.



En la larguísima sucesión de bulas y breves que los romanos pontífices expidieron en favor y alabanza del Instituto de San Ignacio, este breve de Clemente XIV es una triste cesura, que no se justifica sino por la presión externa, constante y violenta, con amenaza de mayores males. «El papa no disolvió la Orden a causa de inmoralidad alguna, de doctrinas erróneas, de relajación de la disciplina, sino sencillamente por amor de la paz de la Iglesia»<sup>37</sup>.

Que Clemente XIV en su interior no creía culpables a los jesuitas, lo inducen a creer los tres años que resistió a los adversarios, aunque, a la verdad, no lo hizo con la eficacia y energía necesarias. Julio César Cordara, egregio humanista y notable historiador, que en la 5.<sup>a</sup> de sus *Nove lettere* trató de excusar a los reyes de Portugal, Francia y España de haber decretado la expulsión, engañados por sus ministros, dedica la 6.<sup>a</sup> a justificar el proceder del pontífice, aseverando que si bien «el buen Ganganelli, elegido papa, erró el camino», siguiendo una resbaladiza política de concesiones, «pero de hecho nos amaba y buscaba todos los medios de salvarnos». Lo cual viene a corroborar el angustioso lamento que pronto se le atribuyó al papa: *Compulsus feci!*

Los jesuitas de entonces—en total 22.589, de los cuales 11.293 sacerdotes—sintieron el decreto supresorio como una puñalada en el corazón, aunque les animaba la esperanza de una próxima resurrección; cuando ésta se verificó en 1814, empezaron a pensar que el breve de Clemente XIV había sido una bondadosa providencia de Dios para con ellos. Y la triste historia de todas las órdenes religiosas en los setenta años siguientes parece darles la razón.

## 9. DIFICULTADES PARA LA EJECUCIÓN EN PRUSIA Y RUSIA BLANCA

En las naciones católicas no hubo dificultad en la promulgación y ejecución del breve pontificio, pero sí la hubo en el reino de Prusia y en la Rusia Blanca. Federico II, el Rey Filósofo, adorador de Voltaire, al tiempo de la expulsión de los jesuitas de España escribía gozoso a D'Alembert (5 de mayo

<sup>37</sup> L. PASTOR, *Geschichte* XVI-2 p.213. Con la simple firma del *Dominus ac Redemptor* se produjo lo que un benedictino francés ha definido «l'évenement le plus retentissant dans l'histoire de l'Église au XVIII<sup>e</sup> siècle, avant la Révolution» (CH. POULET, *Histoire du christianisme*. I. *Époque contemporaine* [París 1947] 345).

de 1767): «¡Vivan los filósofos!... El trono de la superstición está socavado y se derrumbará en el siglo venidero»<sup>38</sup>.

Pero al año siguiente empieza a preocuparse de la suerte que correrán sus propios países al verse privados de la enseñanza jesuítica, y escribe a sus amigos: «Vosotros en Francia os arrepentiréis un día de haber expulsado a esta Orden; la educación de la juventud sufrirá sus consecuencias en los próximos años» (22 de abril de 1769). Al saber que la supresión en toda la Iglesia era inminente, manda a su agente participar a Clemente XIV que él estaba contento de los jesuitas que tenía en sus Estados, particularmente en Silesia (donde había 144), y que, si eran abolidos, él en todo caso los mantendría en sus Estados. Y no cambió de parecer por mucho que se admirasen sus amigos los enciclopedistas<sup>39</sup>. Llegado el breve a aquellas tierras, prohibió terminantemente su promulgación, y sin el *regio placet* ninguna autoridad eclesiástica se atrevió a darle publicidad, condición esencial para que tuviese validez. Entre tanto ordenó a su agente en Roma, Ciofani, alcanzase del papa dispensa del breve, pues quería conservar en Silesia y Prusia a los jesuitas, tan necesarios para la educación de la juventud, y, sin más, dio permiso al superior de Wartenberg para convocar una congregación general; hubiera visto con buenos ojos que el general de la Orden se estableciera en Prusia. Si en Silesia se avivaron en muchos las esperanzas de supravivencia, no así en los países de Ermland y Prusia oriental. El rector del colegio de Braunsberg declaró, en nombre de los demás jesuitas, que ellos estaban prontos a aceptar el breve y deseaban autorización del rey para observar las disposiciones del papa. Una y otra vez manifestaron sus sentimientos de obediencia a Roma.

Federico repetía que los jesuitas le eran indispensables para la educación de la juventud y que no cedería a las instancias de los obispos y del nuncio, entablando negociaciones con Roma. Las entabló, sin embargo, con el sucesor de Clemente XIV. Pío VI era más propenso hacia los hijos de San Ignacio, pero respondió a Federico que, por temor al descontento de los Borbones, no quería aprobar explícitamente la continuación de los jesuitas; si el rey hallaba la vía o el modo

<sup>38</sup> *Oeuvres posthumes* (Potsdam 1805) IX 66.

<sup>39</sup> D'Alembert le decía el 16 de junio de 1769: «Il sera singulier que, tandis que Leurs Majestés Très-Chrétienne, Très-Catholique, Très-Apostolique et Très-Fidèle détruisent les Grenadiers du Saint-Siège, votre Très-Hérétique Majesté soit la seule qui les conserve» (CARAYON, *Documents* XVII 201).

de mantenerlos en vida, el papa no se opondría con censura alguna. Así lo aseguró reiteradamente el rey prusiano <sup>40</sup>.

En definitiva, quien cedió fue Federico, pues creyó haber hallado un medio para no poner al papa en conflicto con las cortes de París y Madrid y conservar de algún modo aquellos excelentes maestros. El 3 de enero de 1776 declaró que no se opondría a la ejecución del breve. Los jesuitas se mantenían en sus Estados como una corporación de «sacerdotes del regio Instituto de las escuelas», con obligación de suministrar perpetuamente doce candidatos a las cátedras de la Universidad de Breslau.

Más interesante y verdaderamente providencial fue lo acontecido en la Rusia Blanca. Cuando llegó a Polonia la noticia de la abolición de la Compañía de Jesús, hallábase aquel católico reino ya desmembrado por primera vez (1772); tan amenazado en su religión, que difícilmente podría mantenerse sin los jesuitas. Por eso se temió que los patriotas polacos se negasen rotundamente a admitir el breve *Dominus ac Redemptor*. Hubo vacilaciones en la corte y en los obispos, pero éstos cedieron ante las instancias de Roma y con la esperanza de aprovechar para sus seminarios los colegios y bienes de la Compañía. La ejecución del breve tuvo lugar en octubre de 1773; la enseñanza pasó a manos de los escolapios. De los 2.400 jesuitas que aproximadamente comprendía el reino de Polonia, 201, con 4 colegios, 2 residencias y 14 misiones, habían pasado al dominio ruso cuando en 1772 Catalina II arrebató a Polonia la región que se decía Rusia Blanca; y he aquí cómo la ruina de la nación polaca fue la salvación de la Compañía, porque, habiendo prometido la zarina a sus nuevos súbditos que mantendría intactas sus creencias religiosas, se empeñó con más firme terquedad que Federico II en que no se tocara para nada a los jesuitas <sup>41</sup>.

Prohibió severísimamente la publicación del breve y ordenó a los jesuitas en 1774 continuar en sus actividades, mientras ella trataba con el papa el negocio de su legalidad. Irritado Moñino de los progresos de la Compañía de Jesús en la Rusia Blanca, prorrumpió en quejas y amenazas contra Pío VI, sabido lo cual por Catalina, dirigió al rey de España una carta

<sup>40</sup> Dos cartas de Federico en este sentido vienen citadas en ST. ZALENSKI, *Les jésuites de la Russie-Blanche*. Trad. del polaco (París 1886) I 226-28.

<sup>41</sup> Rápida síntesis en E. ROSA, *I Gesuiti dalle origini ai nostri giorni* (Roma 1914) 417-22; y en R. GARCÍA-VILLOSLADA, *Manual de historia de la C. de J.* (Madrid 1954) 562-63.

en que decía: «Hago saber a V. M. la resolución que he tomado de conservar el Instituto de los jesuitas en mis Estados... por motivos que yo sé. Y así como yo no me opuse a las intenciones de V. M. en vuestra monarquía respecto a esos mismos religiosos, espero que V. M. no pondrá obstáculo alguno a lo que yo hago en favor de ellos dentro de mi imperio»<sup>42</sup>.

Inquietos por lo anómalo de su situación, los hijos de San Ignacio manifestaron sus deseos de someterse enteramente a la voluntad de Roma. El obispo de Vilna en 1773 les mandó estar tranquilos bajo su autoridad. También la zarina les escribió: «Veo que estais agitados de escrúpulos. Yo ordenaré a mi embajador en Varsovia que lo resuelva todo con el nuncio, y así os libre de escrúpulos»<sup>43</sup>.

En 1780, con autorización del obispo de Mohilew, al cual se lo había intimado Catalina en virtud de las facultades recibidas de Roma, se abrió un noviciado en Polock, lo cual sorprendió al papa por miedo a los Borbones. Sólo en 1783 Pío VI aprobó *vivae vocis oraculo*, ante Mons. J. Benislawski, coadjutor del obispo de Mohilew, lo que acaecía en Rusia, lo cual era reconocer la existencia legal de la Compañía en aquellas regiones<sup>44</sup>. El mismo pontífice animó al español P. José Pignatelli a unirse con otros compañeros al grupo de Rusia. Pusiéronse algunos en camino; Pignatelli se quedó en Italia a fin de preparar la plena resurrección de la Orden ignaciana. Llamado por el duque de Parma, abrió en Colorno un noviciado (1779); el mismo Pignatelli, venerado universalmente por su santidad y canonizado en 1954, fue nombrado provin-

<sup>42</sup> P. DE RAVIGNAN, *Clément XIII et Clément XIV* t.2 p.454. Sólo la Revolución francesa abrirá los ojos, tardíamente, a Moñino, conde de Floridablanca.

<sup>43</sup> E. ROSA, *I Gesuiti* 410. La historia jesuítica de aquellos años, en J. GAGARIN, *Les jésuites de Russie. 1773-1785* (París 1872); ST. ZALENSKI, *Les jésuites de la Russie-Blanche*. Trad. del polaco (París 1886), 2 vols.; A. ZARANDONA, *Historia de la extinción y restablecimiento de la C. de J.* (Madrid 1890); J. MARCH, *El restaurador de la C. de J. Beato José Pignatelli y su tiempo* (Barcelona 1935-36) vol.2, con rica documentación.

<sup>44</sup> «Approbo Societatem Iesu in Alba Russia degentem, approbo, approbo», fueron las palabras pronunciadas en voz alta por el papa, según aseguró Mons. J. Benislawski (ST. ZALENSKI, *Les jésuites de la Russie-Blanche* I 389). El papa tenía todavía algún miedo al rey de España. Muerto Carlos III en 1788, el nuncio de Madrid, Mons. Hipólito Vicenti, se atreve a pedir instantemente a Roma el restablecimiento universal de la Compañía de Jesús, porque «no puede negarse—escribe al secretario de Estado—que los jesuitas fueron siempre uno de los mayores sostenes de la religión y de la Sede Apostólica» (J. MARCH, *El restaurador* I 155).

cial de Italia en 1803. El fue el anillo de oro que sirvió de enlace entre la antigua y la moderna Compañía, transmitiendo a la nueva generación el primitivo espíritu y los altos ideales de San Ignacio. Murió en 1811, tres años antes de la total restauración bajo Pío VII.

## 10. ULTIMOS DÍAS DE CLEMENTE XIV

Ocupado y preocupado constantemente por la cuestión jesuítica, el papa Ganganelli, en su breve pontificado de cinco años y cuatro meses, no tuvo tiempo ni tranquilidad para concebir grandes planes ni realizar obras de relieve en la historia de la Iglesia. Inconsolable dolor y tristeza le causó el primer desmembramiento del católico reino de Polonia en 1772. A pesar de los esfuerzos intentados por medio de su nuncio, G. Garrampi, no consiguió nada. Rusia y Prusia, con la tardía participación de Austria, se llevaron una tercera parte del vasto territorio polaco, lo cual significó una gravísima pérdida para el catolicismo. Era el preludio de la ruina total de un gran reino que había dado al catolicismo, además de sabios y santos, monarcas tan egregios como Báthory y Sobieski. Antes de terminar el siglo, Polonia quedaba borrada del mapa de Europa.

En Roma, Clemente XIV favoreció las artes y las ciencias; para enriquecer la colección de esculturas ya existentes en el Belvedere, compró valiosísimas antigüedades, que vinieron a formar el museo, llamado primeramente Clementino (de su nombre), y después, Pío-Clementino, por las aportaciones de Pío VI. En 1769 aprobó y confirmó la Congregación de la Pasión (Pasionistas), fundada por San Pablo de la Cruz. En el invierno de 1772-73 hubo de hacer grandes expensas para comprar trigo y distribuirlo a los hambrientos, que morían extenuados por causa de la mala cosecha del año precedente y la consiguiente carestía.

Después de la abolición de la Compañía de Jesús, el papa solamente vivió un año y dos meses, sin gozar un día de paz. Circulaban increíbles vaticinios populares, que le infundían pavor, y en su conciencia se desarrollaba un drama angustioso, meditando y dudando si los móviles para extinguir la Compañía eran válidos y conducentes para el bien de la Iglesia, dado que los buenos efectos no se veían por parte alguna; al contrario, todo iba de mal en peor.

Los cuidados y la fiebre acabaron por consumirlo. Falleció

piadosamente el 21 de septiembre de 1774. Como el cadáver gangrenado se descompuso rápidamente con gran fetidez, Azara, y otros con él, lanzaron la especie absurda, creída por no pocos en España y Portugal, de que los ex jesuitas lo habían envenenado. Se ve que la Orden extinguida seguía poseyendo el influjo y poder maléfico de antes. Pero los médicos, después de la autopsia, lo desmintieron categóricamente<sup>45</sup>.

El agente imperial, J. F. Brunati, escribía a Viena el 2 de octubre: «A la muerte de Clemente XIV, la situación de la Santa Sede quedó en total confusión, efecto necesario de la inercia del papa en materia de negocios y la versatilidad y caprichos de sus pocos favoritos, tan ineptos como cínicos, que todo lo tenían en su mano»<sup>46</sup>.

El pueblo se desataba en críticas punzantes, más que contra el papa difunto, contra sus execrados consejeros y favoritos (Fr. Inocencio Bontempi, Nicolás Bischi con su mujer Victoria y el banquero Coen). Contra Bontempi cantó un poeta:

«Fu papa in sogno, eppur sognando ancora  
Roma tiranneggiò»<sup>47</sup>.

Entre los mismos cardenales había muchos descontentos del gobierno débil y remisivo de Ganganelli. Pero como las cortes borbónicas y sus aliados estaban firmemente resueltos a no cambiar de política, el horizonte de la Iglesia se presentaba lúgubre.

## 11. PÍO VI, UN PAPA BELLO Y FASTUOSO

A la muerte del pontífice, no aguardaron los gabinetes europeos para confabularse y buscar juntos el modo de elegir un nuevo Ganganelli. Madrid y París consiguieron pronto la

<sup>45</sup> La certificación de médicos y quirurgos, en Arch. Stor. Ital. 20 (1887) 386-90. Carlos III, que seguía viendo en todo la mano negra de los jesuitas, escribió a su hermana, esposa del rey de Portugal, una *Relação da doença e morte do Santo Padre Clemente XIV*, que en la edición por nosotros usada lleva este preámbulo: «Estragos que a cruel e implacavel vingança da ferocidade jesuitica fez na sacratissima pessoa e preciosissima vida do Santissimo Padre Clemente XIV, até privar a Igreja universal do maior Pontefice que se havia assentado na cadeira de S. Pedro, desde S. Gregorio Magno até nossos tempos» (*Collecção dos negocios* I 220-35).

<sup>46</sup> PASTOR, *Geschichte* XVI-3 p.3.

<sup>47</sup> Lo cita F. Hayward, el cual añade: «Le trépas de Clément XIV, mystérieux et soudain, déchaina une avalanche de satires, de pasquinades, de sonnets et de poèmes d'une incroyable férocité» (*Le dernier siècle de la Rome pontificale... 1769-1814* [París 1927] I 53-54).

adhesión de Nápoles, de Lisboa y de Viena. Algunos desacuerdos se dejaron sentir después que los cardenales se encerraron en conclave la tarde del 5 de octubre de 1774. Aunque no había más que un cardenal español, Francisco Solís, que llegó tarde, el embajador Moñino desde fuera desplegaba febril actividad, señalando candidaturas y programas. Con todo, «el gran elector» y árbitro decisivo en las negociaciones fue el cardenal Bernis. Pasaban semanas y semanas sin que los cardenales llegasen a un acuerdo<sup>48</sup>. El partido de los *zelanti* anhelaba un papa que defendiese la inmunidad de la Iglesia, librándola de la servidumbre en que la tenían los gobiernos. Enfrente se movía el partido de las cortes borbónicas, con no pocos aliados, que rechazaban en absoluto cualquier candidato filojesuita. En medio oscilaba el partido de los independientes, y otro más exiguo, que era el de los indiferentes, dispuestos a unirse con uno o con otro según las circunstancias. Inspirado por Moñino, el cardenal Solís abogaba por la candidatura de Pallavicini, secretario de Estado de Clemente XIV; le secundaba Bernis, mas no lo toleraba, por genovés, la corte de Viena. Esta, por medio del cardenal austríaco Migazzi, lanzó el nombre de Visconti, que no fue aceptado por su actitud conciliadora respecto de los jansenistas de Utrecht. El cardenal Albani, jefe de los *zelanti*, destacó la figura relevante del cardenal Gianangelo Braschi, que figuraba entre los independientes y que pareció la única solución.

Hacia él empezaron a afluir los votos. Persuadido Solís que en Pallavicini no se podía pensar, se puso de acuerdo con Bernis para volcarse en pro de Braschi. Pero se sospechaba de él que fuese amigo de los jesuitas; Pombal lo daba por seguro, y resistió cuanto pudo; ciertamente no había gozado del favor de Clemente XIV, aunque de él recibió la púrpura. Para superar este grave obstáculo, un amigo de Braschi aseguró que éste quería gobernar de acuerdo con los monarcas y que jamás pensaría en la restauración de la Compañía de Jesús<sup>49</sup>.

En la mañana del 15 de febrero, la elección estaba hecha

<sup>48</sup> De las pasquinadas que el pueblo impaciente inventó contra los conclavistas y del paródico melodrama, al estilo de Metastasio (*Il conclave dell'anno 1774, dramma per musica da recitarsi nel teatro delle Dame nel carnevale 1775*), que zahería cruelmente a Bernis, Zelada y otros, tanto que fue quemado públicamente en Piazza Colonna y condenado por la Inquisición española, trata PASTOR, XVI-3 p.9.

<sup>49</sup> Así lo refirió el cardenal Solís a Moñino (E. PACHECO Y DE LEYVA, *El conclave de 1774: «Cuadernos de trabajos» de la Escuela Española de Arqueología e Historia en Roma* [Madrid 1915] II 475-76).

tras un conclave de 133 días. Cuando Albani desde el balcón anunció que Braschi era el nuevo papa y se llamaría Pío VI, la masa popular prorrumpió en jubilosas aclamaciones, volteo de campanas, disparo de morteretes y festivas luminarias.

Pío VI había nacido en Cesena de noble familia. Tenía cincuenta y seis años. De apostura majestuosa y bella, rasgos distinguidos y modales cortesanos, ostentaba una belleza escultural, de la que a veces parecía tener la debilidad de pavonearse. Terminados sus primeros estudios con los jesuitas, se había doctorado *in utroque iure* cuando sólo contaba diecisiete años; siguió otros estudios universitarios en Ferrara y entró muy pronto al servicio de los papas, desempeñando cargos de importancia bajo Benedicto XIV, Clemente XIII y Clemente XIV. Irreprochable en su conducta, se hacía notar por su amabilidad con todos, su prudencia en el gobierno, su facilidad de palabra así en italiano como en latín, la noble elegancia de su porte y la afición a la solemnidad y al fausto. «Pío VI, el papa fastuoso»; tal es el rótulo que Hayward ha dado a un capítulo de su obra <sup>50</sup>.

La pluma del literato corre el peligro de deslizarse al describir las fiestas sacras y profanas, las representaciones teatrales, los banquetes con vajilla de plata, orquesta de laúdes y tiorbas, bailes de árabes y negros, coros de artistas y poetas. «Tanto è bello quanto è santo», decía el pueblo; y cuando Goethe lo vio en noviembre de 1786, escribió en la relación de sus *Viajes por Italia* que le había parecido «la figura viril más bella y digna». El único vicio que se le notó fue el nepotismo, que parecía desterrado ya de la corte romana. Grandioso monumento nepotístico fue el palacio Braschi (hoy museo de Roma), último palacio de las familias papales en la Urbe. No le esperaban días de paz. Al breve pontificado de Ganganelli, preñado de tormentas, sucederá el larguísimo de Pío VI, que sentirá sobre su cabeza los rayos y truenos de la Revolución francesa y verá los comienzos del cataclismo europeo.

## 12. INICIOS TRANQUILOS Y FECUNDOS

Bajo el signo de la pública tranquilidad se inauguró el pontificado del papa Braschi. El Año Santo de 1775 le brindó la mejor ocasión de ostentar su liberalidad con los indigentes

<sup>50</sup> F. HAYWARD, *Le dernier siècle de la Rome pontificale* I 56-87.



y de dar ejemplo a todos con sus devotas visitas a las cuatro mayores basílicas, que hizo siempre a pie.

En el gobierno de la Iglesia actuó en perfecta independencia, sin asesorarse mucho con el secretario de Estado ni con ningún favorito.

Para realzar el prestigio de la Universidad romana creó nuevas cátedras y nuevas disciplinas. Sin ser erudito, tenía gustos de bibliófilo y de arqueólogo, coleccionó libros selectos, grabados y medallas; animó al cardenal Lorenzana en sus labores de editor de los Padres y concilios toledanos; prestó su favor al exjesuita F. A. Zaccaria, apologista del pontificado, escritor fecundísimo y polifacético, nombrándolo profesor de historia eclesiástica en la Sapienza y presidente de la Academia de nobles eclesiásticos en Roma; al dominico T. Mamachi, erudito de antigüedades cristianas y teología y director de la Biblioteca Casanatense, lo nombró secretario de la Congregación del Índice; al barnabita Jacinto Gerdil, filósofo, teólogo y cultivador de diversas ciencias, le concedió el capelo cardenalicio en 1777. Con igual dignidad condecoró en 1785 a Giuseppe Garampi, benemérito de la Iglesia por sus actividades diplomáticas en Polonia y en el Imperio y porque, siendo prefecto del Archivo Vaticano, emprendió la ardua tarea de su catalogación sistemática. Al cardenal F. G. Zelada le hizo bibliotecario de la Vaticana, enriquecida por el papa con preciosos códices manuscritos. Tal vez fueron los arqueólogos los más favorecidos. Ennio Quirino Visconti, uno de los fundadores de la ciencia arqueológica, ofreció al romano pontífice su obra monumental: *Descrizione del Museo Pio-Clementino*, en siete volúmenes, el primero de los cuales (obra de su padre, G. B. Visconti) está dedicado a Pío VI, «patrono de las artes».

Todos los monumentos antiguos que se descubrían en las excavaciones procuraba adquirirlos para el museo Pío-Clementino, a excepción de tres obeliscos egipcios, que fueron destinados, uno, para la plaza del Quirinal; otro, para la de Trinità dei Monti, y el tercero, para la plaza de Montecitorio. Al escultor A. Canova le encomendó el monumento funerario de Clemente XIII, que resultó la obra maestra de aquel célebre artista. Careciendo la basílica de San Pedro de una sacristía digna de tal templo, la mandó construir Pío VI con gran magnificencia. Fuera de Roma, en Subiaco, lugar de su predilección, edificó la catedral de San Andrés, con capacidad para 5.000 personas.

No desplegó menor actividad en la administración civil de sus Estados. Ciertos errores se debieron a la torpeza y sed de

dinero de su nepote Luis Braschi, duque de Nemi. Tomó muy a pechos la recta administración de la justicia, y, aunque propenso a la severidad con los criminales, se esforzó por reformar, humanizándolo, el sistema carcelario.

Uno de los más altos títulos al agradecimiento de sus súbditos se lo mereció con su tenaz empeño de sanear las llamadas *Paludes Pontinas*, terrenos pantanosos infestados de mosquitos anofeles, portadores de fiebres palúdicas o malaria. Exuberantes de vegetación, pero inundadas continuamente por las corrientes acuáticas de los collados vecinos, habían sido la preocupación de los señores de Roma desde la antigüedad. Ni los emperadores ni los papas del Medioevo y del Renacimiento habían logrado llevar la salubridad a aquellas marismas, que se extendían en el litoral tirreno entre Cisterna y Terracina. A costa de grandes caudales y muchos años de trabajo, abriendo canales y desagües, se logró, si no la plena desecación de aquellas tierras (empresa gigantesca que sólo en el gobierno de B. Mussolini se realizó), el hecho de que una extensión de 1.500 hectáreas se rescatasen al paludismo, resultado no suficiente ni con mucho, pero que llenó de admiración a sus contemporáneos, y que Vicente Monti celebró, no sin aliento poético, en su poema histórico-mitológico *La Feroniade*.

### 13. PÍO VI FRENTE A LOS ERRORES DE SU TIEMPO

Los gobiernos católicos, después de conseguir el aniquilamiento de la Compañía de Jesús, no cesaban de perseguirla ya extinguida, con temor de que resucitase, y llevaban adelante su política regalista, sin ceder un ápice en sus injerencias en negocios puramente eclesiásticos. Solamente Portugal cambió de ruta a la muerte de José I († 1777), porque su hija María I de Braganza, que le sucedió en el trono, descontenta de la política «ilustrada» del marqués de Pombal, lo destituyó fulminantemente y le formó proceso, condenándolo solamente, en atención a su edad, a vivir en el aislamiento de sus propiedades.

En Nápoles, el viejo B. Tanucci y sus sucesores en el Ministerio suprimieron conventos, redujeron el número de diócesis, violaron repetidamente el concordato y lucharon obstinadamente contra Pío VI, su señor feudal, hasta que en 1778 le negaron definitivamente el secular tributo y homenaje de una hacanea, que solía hacerse desde el siglo XI en la basílica de San Pedro,

Tanto o más que el jurisdiccionalismo borbónico, empezaba a inquietar al papa el «josefinismo» de Austria, particularmente desde que, muerta en 1780 la emperatriz María Teresa, su hijo José II fue proclamado único emperador. Estaba dotado de indudable talento y era personalmente religioso, pero con una mentalidad ultragalicana y febroniana. Lo que desde entonces se llamó «josefinismo» dominaba ya en Francia, Toscana, Alemania y Portugal; pero en ninguna parte en forma tan sistemática y aguda como en Austria. Inspirador de José II era su primer ministro y canciller imperial, Antonio Wenceslao von Kaunitz, admirador de Voltaire y de los «ilustrados» o «filósofos» franceses. El emperador José era el tipo del déspota ilustrado, autor de muchas reformas que redundaron en bien y prosperidad de su pueblo; reformas que quiso extender a la Iglesia como si fuera papa en sus Estados. Inventó para sus dominios austríacos un nuevo derecho canónico, incorporándolo al civil, suprimiendo conventos, creando parroquias, desfigurando las cofradías, regulando la formación del clero, señalando los libros de texto y reformando la liturgia con tantas minucias, que dio motivo a Federico II para llamarle, humorísticamente, «mi primo el rey sacristán».

Hermano de José II era el gran duque Leopoldo de Toscana (1765-90), seguidor de análoga política eclesiástica, con independencia de Roma, y favorecedor del jansenismo. Recuerdese el sínodo de Pistoya (1786).

Afligido Pío VI por este proceder de dos príncipes católicos, intentó reducirlos al buen camino. Pensó que, si conquistaba el ánimo del emperador, no tardaría Leopoldo en acomodarse. Así que, por mucho que algunos se lo desaconsejaron, anunció su próximo viaje a Viena para entrevistarse amigablemente con José II y hacerle ver sus errores. Advirtióle el emperador que el viaje sería inútil, porque él lo hacía todo después de madura reflexión y guiándose por motivos de razón y religión. Quien más se oponía era Kaunitz.

«Iré a Viena como al martirio—declaró el papa—y sacrificaré mi vida, si es preciso, por el bien de la religión de Cristo». Y el 27 de febrero de 1782 se puso en camino el «peregrino apostólico»<sup>51</sup>.

<sup>51</sup> Fue el poeta V. Monti el primero que le dio ese apelativo en su poemita *Pellegrino apostolico*, con alusión a la supuesta profecía de San Malaquías, obispo de Armagh. El historiador G. Soranzo publicó un buen estudio, titulado *Peregrinus apostolicus. Lo spirito pubblico e il viaggio di Pio VI a Vienna* (Milán 1937). Sobre este viaje del papa se hallarán muchos detalles en el librito de J. C. CORDARA, *De projectione Pii VI ad aulam Vindobonensem eiusque causis atque exitu* (Roma 1855).

Salió de Roma en una carroza, sin llevar en su séquito ningún cardenal. Cesena, su patria, y luego Bolonia y Venecia lo recibieron con infinitas cortesías y festejos. Al entrar en territorio austríaco le aguardaban el nuncio y el vicescanciller austríaco para darle la bienvenida. Por todas las ciudades salía el pueblo católico a saludarlo festivamente con fervoroso entusiasmo. El emperador lo esperaba en Wiener-Neustadt, y desde allí se dirigieron juntos hasta Viena el 22 de marzo. «Sentados en la misma carroza—escribe Cordara—, dieron un espectáculo como jamás se podría ver igual en el orbe». En el palacio imperial, donde se hospedaba, inició en seguida sus conversaciones confidenciales con José II. Dos horas cada día disputaban sobre la legislación en materias religiosas y eclesiásticas. Asistían el príncipe Kaunitz y el conde Kobenzl.

Durante la Semana Santa y Pascua, el papa tomó parte en todas las ceremonias. Y el domingo de Pascua, a la misa del papa en la catedral de San Esteban, «acudió tal concurso de gente como nadie recordaba haber visto nunca en Viena». Por fin, el 22 de abril dejó Viena, despidiéndose del emperador sin haber conseguido cosa de importancia. En su viaje de regreso pasó por la célebre abadía benedictina de Melk, visitó la ciudad de Augsburgo, el santuario de Altötting, el más famoso y frecuentado de Baviera, dirigiéndose desde allí, «en un viaje que parecía una singular y grandiosa procesión de pueblo orante» (en frase de Pastor), a Munich, donde se quedó cinco días, agasajado con cariño y entusiasmo por el príncipe elector, por el obispo y por las católicas muchedumbres populares. Cordara describió todas las fiestas y homenajes que se le tributaban a su paso.

Regresó a Italia por Innsbruck y Venecia. El 13 de junio entraba en Roma, entre los vítores de la multitud, el voltear de las campanas y el tronar de los cañones, tras una ausencia de cuatro meses.

¿Cuál fue el resultado práctico? Casi nulo. José II se mantuvo firme en sus ideas jurisdiccionalistas, esclavizando a la Iglesia con su «josefinismo»<sup>52</sup>. Sólo obtuvo de él que no usase del *placet* para las definiciones dogmáticas y que los obispos no prestasen juramento en manos del emperador; éste por su parte experimentó una mayor admiración y estima del pontífice romano, y a Pío VI le conmovió el sincero afecto y devoción del pueblo sencillo hacia el sucesor de Pedro. Con

<sup>52</sup> La obra clásica y fundamental sobre el josefinismo es la de F. MAAS, *Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Oesterreich 1760-90* (Viena 1951-61), 5 vols. Exposición y fuentes.

fina agudeza y humorismo, observó Pasquino: «El papa ha ido a Viena a cantar dos misas: una sin *Gloria*, por sí mismo; otra sin *Credo*, por el emperador».

#### 14. EL ROMANO PONTÍFICE, VÍCTIMA DE LA REVOLUCIÓN

La segunda etapa del largo pontificado de Pío VI fue la más trágica y dolorosa. Empieza con el estallido de la Revolución francesa en 1789 y no acabó hasta diez años más tarde con la muerte del papa en el destierro.

Diríase que, al subir a la cátedra de San Pedro, ya presentía el papa Braschi la inmensa catástrofe europea que se estaba fraguando a la sombra de una nueva cultura o de una Ilustración. Lo deducimos de su primera encíclica: *Inscrutabile divinae sapientiae* (25 de diciembre de 1775), donde dice que el estado actual del pueblo cristiano le aterra por causa de «los que se erigen en maestros mendacísimos... y diciendo que son sabios, se han hecho necios»; alude, sin duda, a los hombres de la Ilustración, o, más exactamente, «al filosofismo», lleno de falacias, que se jacta de sus numerosos triunfos... y a esos filósofos perversos que intentan disolverlo todo, «gritando hasta la náusea que el hombre nace libre»<sup>53</sup>.

Advirtiendo los extravíos doctrinales que ponían en peligro la fe de los creyentes, condenó en 1778 las obstinadas tendencias cismáticas de la Iglesia de Utrecht, siguiendo el ejemplo de Benedicto XIV y de Clemente XIII; en 1786 estigmatizó los errores de Hontheim (*Febronius*); en 1794, los del sínodo de Pistoya, y puso en el *Index* en 1792 las *Institutiones theologicae*, del oratoriano francés J. Valla (conocidas como *Theologia Lugdunensis*), por sus resabios jansenistas y galicanos.

Frente a la Revolución francesa, la mayor que ha conocido la historia, y frente a Bonaparte, caudillo militar invencible, despótico y omnipotente, la situación de Pío VI, cabeza de la cristiandad, era por demás comprometida y difícilísima.

Al principio trató de alentar al rey Luis XVI para que no desmayase entre tantas adversidades. Incluso aprobó el nombramiento de dos obispos pertenecientes a la fracción radical del clero, a fin de amortiguar el sectarismo que manifestaba la Asamblea Nacional (luego Constituyente). Pero, una

<sup>53</sup> *Bullarii Romani contin.* VI 181-86; *Pii VI P. M. Acta quibus Ecclesiae catholicae calamitatibus in Gallia consultum est* (Roma 1871) I 1-12. Remedios: educación de la juventud en los colegios y selección del clero.

vez desencadenado el huracán, fue imposible frenarlo o reprimirlo. Tres decretos hiriéronle al papa dolorosamente: el de 2 de noviembre de 1789, que ponía todos los bienes de la Iglesia a disposición de la nación; el del 13 de febrero de 1790, que suprimía los votos monásticos, y, sobre todo, el del 12 de julio de 1790, que proclamaba la *Constitución civil del clero*; Pío VI la condenó como cismática y herética el 13 de abril de 1791, suspendiendo a todos los clérigos que la jurasen.

Para defenderse de la terrible fuerza expansiva de la revolución y al mismo tiempo defender al desgraciado Luis XVI, Austria y Prusia, y sucesivamente otros gobiernos, formaron coalición antifrancesa. La cabeza de Luis XVI rodó bajo la guillotina el 21 de enero de 1793. En noviembre del mismo año se declaraba abolido el cristianismo. Roma se llena de pavor. La revolución se extendía por territorios italianos y amenazaba al papa, atacándolo en lo temporal como en lo espiritual.

En 1796, el joven general Bonaparte, sediento de gloria, penetra en el norte de Italia al frente de 10.000 franceses y conquista Milán, desde donde lanza la siguiente proclama, con la vista puesta en Roma: «Somos amigos de todos los pueblos, especialmente de los descendientes de Bruto y de los Escipiones; queremos renovar el Capitolio, alzar allí estatuas en honor de aquellos héroes que se hicieron famosos y liberar al pueblo romano de su larga servidumbre»<sup>54</sup>. Pío VI tuvo el acierto de escoger a Nicolás de Azara, plenipotenciario español en Roma y el más experto diplomático de entonces, bienquisto de la República francesa, para enviarle como representante de la Santa Sede ante el Corso, que había llegado triunfante a Bolonia. En esta ciudad logró firmar con él un armisticio (23 de junio de 1796), que detuvo momentáneamente a Bonaparte en sus conquistas, pero que no significó, como se dijo, la salvación del papa. De todos modos, el cultísimo Azara, más amigo de los «filósofos» que de la religión cristiana, pero profundamente romanizado por su diuturna estancia en la Urbe, prestó al papa Pío VI buenos servicios humanitarios<sup>55</sup>.

<sup>54</sup> F. BOUVIER, *Bonaparte en Italie. 1796* (París 1899) 634.

<sup>55</sup> De ello se ufano él mismo en sus cartas, pintando las cosas tendenciosamente. A lo largo de su correspondencia con Roda es fácil tropezar con calumnias y groserías, que le honran poco. Cf. *El espíritu de D. José Nicolás de Azara descubierto en su correspondencia con D. Manuel de Roda* (Madrid 1845), 3 vols.; C. CORONA BARATECH, *José Nicolás de Azara. Un embajador español en Roma* (Zaragoza 1948); A. LAMBERT, *Azara: Dict. Hist. Géog. Eccl. V 1335-39*. Amplia bibliografía y curioso

«Por fin respiramos», exclamó el pontífice después del armisticio de Bolonia. Respiraba aún, es cierto, pero con el dogal a la garganta, porque Bolonia, Ferrara y Ancona quedaban en poder de los franceses, y Bonaparte exigía un tributo de 21 millones de escudos, 500 preciosos manuscritos y 100 obras maestras de escultura clásica y pintura renacentista.

En un breve pontificio del 5 de julio de 1796 (que no se promulgó), condescendía el papa demasiado en la debida sumisión de los católicos al gobierno republicano de París. Muy pronto, con el apoyo de todos los cardenales, tomó una actitud más intrépida cuando, viendo que Francia tiraba a esclavizarlo deshonrosamente como jefe de la Iglesia y como soberano temporal, rompió las negociaciones, declarando que no toleraría ultraje alguno a la Iglesia ni aun a riesgo de su propia vida <sup>56</sup>.

El pueblo romano se agrupó en torno al papa, dispuesto a defender con las armas la ciudad. Bonaparte, tras una victoria sobre el ejército austríaco, invadió los Estados pontificios a principios de 1797, ocupó Faenza y amenazó caer sobre Roma. En la imposibilidad de resistir, el Sacro Colegio le mandó una comisión con propuestas de paz. Esta se firmó en Tolentino (19 de febrero). Las condiciones del vencedor se extendían aun al terreno puramente eclesiástico, donde la condescendencia era inconcebible. Pío VI, entre otras cosas, tuvo que renunciar no sólo a Avignon y Venaissin, sino a las legaciones de Bolonia, Ferrara y Romagna y al territorio de Ancona, así como entregar 46 millones de escudos y numerosas obras maestras de arte.

No por eso reinó la paz en los Estados de la Iglesia, soliviantados incesantemente por intrusos jacobinos. La muerte del joven general L. Duphot, novio de Paulina Bonaparte, en un tumulto callejero fue el pretexto para que el general Berthier, en nombre de Bonaparte, invadiese la ciudad de Roma el 15 de febrero de 1798. En el Capitolio se proclamó la deposición de Pío VI como soberano temporal y la creación de la república romana. En seguida fueron ocupados el Quirinal y el Vaticano, embargados los archivos y arrestado el papa. Al día siguiente, Azara comunicaba al Príncipe de la Paz «la gran crisis por la cual hubimos de pasar y el nuevo orden de cosas en que nos hallamos, que hará época en la historia del mundo,

apéndice documental en R. OLAECHEA, *El embajador Azara entre Pío VI y Napoleón*: Miscel. Comillas 43 (1965) 95-292.

<sup>56</sup> J. GENDRY, *Pie VI: sa vie, son pontificat* (París 1907) II 262.

pues ayer fue destruido el imperio temporal de los papas y resucitada la república romana, aunque muy diferente de la antigua»<sup>57</sup>.

Una bofetada mayor aún le esperaba al sumo pontífice: la expulsión del Vaticano y de su ciudad de Roma. El 20 de febrero anota G. A. Sala en su *Diario*: «Esta mañana, a las once y media, partió el papa escoltado por un destacamento de dragones. Al principio se quería mandar sólo 150, pero luego se aumentó el número, por temor de alguna sublevación en los países por donde pasará... Es cosa admirable que el papa, cargado de años y reducido al más deplorable estado de salud, a pesar de las indecibles amarguras que sufrió en estos últimos días, se mantenga en pie. En ciertos momentos ha dado muestras de valor heroico»<sup>58</sup>.

Arrastrado de ciudad en ciudad, el augusto prisionero llegó a Florencia a fines de junio; allí permaneció nueve meses, hasta que fue trasladado a Parma y luego a Turín. A fines de 1799 aquel anciano de ochenta y un años, seriamente enfermo, es portado en una silla de manos, a través de los Alpes, hasta Briançon (Francia), y no creyéndolo seguro de algún golpe de mano en favor del Santo Padre, lo ponen en camino hacia Valence, adonde llega el 13 de julio. Allí se acabó la larga carrera de sus padecimientos y humillaciones antes de amanecer el día 29 de agosto. Los pueblos cristianos tardaron en enterarse del triste acontecimiento, pues en Roma el 6 de octubre escribía G. A. Sala: «Háblase de varios días acá de que el papa ha muerto, pero no se tienen pruebas seguras»<sup>59</sup>.

Había muerto perdonando a sus verdugos, después de haber gobernado la Iglesia veinticuatro años y medio. Sus restos mortales sólo llegaron a Roma en febrero de 1802. ¿Dónde se celebraría el conclave para darle sucesor?

<sup>57</sup> PASTOR, *Geschichte* XVI-3 p.590. Todo lo ocurrido en Roma lo anota día tras día el futuro cardenal G. A. SALA, *Diario romano degli anni 1798-99* (Roma 1882-88), 4 vols

<sup>58</sup> SALA, *Diario romano* I 46.

<sup>59</sup> Ibid., III 123-24.



## CAPITULO IV

### La estructura eclesiástica durante la época moderna

#### Bibliografía

- Atti e decreti del concilio diocesano di Pistoia dell'anno 1786* (Pistoia 1788).
- Codex Iuris ecclesiastici Iosephini*, 2 vols. (Pressburgo 1788-89).
- DESDEVICES DU DÉZERT, G., *L'Église et l'État en France. I. 1598-1801* (París 1907).
- DUFFO, F., *Le cardinal Forbin Janson: ses négociations diplomatiques à Rome au sujet de l'assemblée du clergé de France en 1682* (París 1932).
- CASERTA, N., *Dal giurisdizionalismo al liberalismo. Un secolo di travaglio della coscienza religiosa in Italia (1748-1848)* (Nápoles 1969).
- BERTRAND, L., *Louis XIV* (París 1923).
- BRUNNER, *Correspondance intime de l'emp. Joseph II avec son ami le comte de Cobenzel et son premier ministre Kaunitz* (París 1871).
- WINTER, E., *Der Josephinismus. Die Geschichte des österreichischen Reform Katholicismus. 1740-1848* (Berlín 1962).
- HOLLERWEGER, H., *Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Österreich* (Regensburg 1976).
- KÜNTZIGER, J., *Febronius et le febronianisme* (Bruselas 1891).
- ORCIBAL, J., *Louis XIV contre Innocent XI. Les appels au futur concile de 1688* (París 1949).
- LAENEN, J., *Étude sur la suppression des couvents par Joseph II dans les Pays-Bas autrichiens* (Amberes 1905).
- HANOTAUX, G., *Théorie du gallicanisme. Recueil des instructions données aux ambassadeurs et ministres de France I* (Roma 1888).
- HIRSCHBERG, H., *Staat und kirche nach Febronius* (Greifswald 1911).
- NUTTINCK, M., *La vie et l'oeuvre de Zeger-Bernard van Espen. Un canoniste, gallican et régalien à l'université de Louvain (1646-1728)* (Lovaina 1969).
- RAAB, H., *Die concordata nationis germanicae in der Kanonistischen Diskussion des 17 bis 19 Jahrhunderts* (Wiesbaden 1956).
- ITTER, *Kaiser Joseph II und seine Kirchlichen Reformen* (Ratisbona 1868).
- RODOLICO, N., *Gli amici e i tempi di Scipione Ricci* (Florenzia 1920).
- MARTIN, V., *Le gallicanisme et la reforme catholique* (París 1919).
- *Le gallicanisme politique et le clergé de France* (París 1929).
- SCHLITTER, H., *Pius VI und Joseph II (1782-1784)*.
- SCADUTTO, *Stato e Chiesa sotto Leopoldo I, gran duca di Toscana* (Florenzia 1885).
- STIGLOHER, *Die Errichtung der papstlichen Nunziatur in München und der Emser Kongress* (Munich 1867).

- SEVESTRE, E., *Les idées gallicanes et royalistes du haut clergé à la fin de l'Ancienne Régime* (París 1917).  
 ZACARIA, *Antifebronio*, 4 vols. (Pisauri 1767).  
 — *Antifebronius vindicatus*, 4 vols. (Cesena 1768-71).  
 ITALUS, *Febronium* (Lucca 1768).  
 MEYER, O., *Febronius, weihbischof Joahann Nicolaus Hontheim und sein widerruf* (Tubinga 1885).  
 DICKMANN, F., *Der Westfälische Frieden* (Münster 1965).  
 DAL PANE, L., *Lo Stato pontificio e il movimento riformatore del Settecento* (Milán 1959).  
 LECLERC, G., *Zeger Bernard van Espen (1646-1728) et la hiérarchie ecclésiastique* (Zürich 1964).  
 MAYR, J., *Die Ekklesiologie Honoré Tournelys* (Essen 1964).  
 SERRA RUIZ, R., *El pensamiento socialpolítico del cardenal Belluga* (Murcia 1963).  
 FEJTÖ, F., *Un Habsbourg Révolutionnaire: Joseph II* (París 1953).

## I. EL ABSOLUTISMO REGIO

1. **El marco geográfico.**—La paz de Westfalia ha modificado sensiblemente el mapa europeo y, sobre todo, ha supuesto el establecimiento de nuevos centros de poder y de influencia. España sigue siendo la cabeza de un imperio formidable, con grandes posibilidades comerciales, pero con decreciente influjo en la política del continente. Francia adquiere rango y formas de gran potencia. En realidad, el siglo XVII constituye un marco para la actuación de Luis XIV, el rey que impondrá su voluntad en los asuntos políticos y religiosos. Versalles representará el esplendor y la centralización de este poder, que de mil maneras será imitado por los otros monarcas europeos. El emperador del Sacro Romano Imperio pierde este carácter supranacional, el aura superior que le caracterizaba, y se convierte en el gobernante de una monarquía hereditaria compleja y heterogénea, pero sin las aspiraciones hegemónicas de épocas anteriores. En este centro europeo, siempre conflictivo, se encuentran una serie de Estados católicos, como Baviera, y principados eclesiásticos, como Fulda, Münster, Wurzburg y Ratisbona, que intentarán reproducir a su escala los intentos de los grandes Estados de dominar a la Iglesia y arrogarse privilegios que no les correspondían. Portugal no dedica sus energías al tablero europeo, sino que extiende su influencia al inmenso y desproporcionado imperio colonial. Una vez separada de España, gobernada por la nueva dinastía de los Braganza, se configura su gobierno según los módulos del absolutismo regio, dominante y acaparador. Por su parte,

Italia continúa formada por un mosaico de pequeñas monarquías sin peso específico y sin el influjo cultural que ejercieron durante el siglo anterior. La paz de Westfalia demostró también de manera fehaciente el poco juego que le quedaba a la Santa Sede en medio de las monarquías absolutas; sus quejas eran inanes, sin consecuencias, no eran admitidas. Es más, a menudo quedará sujeta a las imposiciones de las grandes potencias. Mientras, Nápoles y otros pequeños Estados seguirán dominados por las apetencias de los Borbones y otras familias.

Junto a las naciones católicas, en el escenario europeo surgen países de religión protestante y ortodoxa, que resultarán determinantes en el juego de influencias y de equilibrios. Inglaterra, que se prepara a ser la gran potencia del siglo siguiente; Prusia, con un ejército organizado y poderoso; Holanda, rica y tolerante; Suecia, frecuentemente marginada en la historia europea, pero que ha intervenido decisivamente en la guerra de los Treinta Años, y Rusia, el inmenso imperio euroasiático, que intentará modernizarse durante el siglo XVIII y adquirir las formas sociales y módulos culturales propios del occidente europeo. Estos países van a constituir el contrapunto de los países católicos, y su progresivo influjo condicionará, limitará y reducirá el papel de Roma en la política europea y el proselitismo de los misioneros católicos en las colonias y países donde se proyecta la acción europea.

**2. Concepto del absolutismo.**—Según Jacobo Burckhardt, el desarrollo del individualismo y de la personalidad constituye la explicación última del Renacimiento y conforma las dos características que describen la época moderna. Es el tiempo del laicismo y de la secularización, pero no en el mismo sentido que se entiende ahora. Las leyes civiles no sólo no contradicen las canónicas, sino que van coordinadas con ellas, constituyendo, prácticamente, una única ley estatal. Así, el Estado reconoce el matrimonio religioso como la única forma de matrimonio, reconoce el valor de los votos religiosos y exige su cumplimiento, vigila para que se cumpla el descanso y el precepto dominical, permite a la Iglesia el ejercicio de la censura eclesiástica, admite el ejercicio de algunas inmunidades como las locales, es decir, el derecho de asilo; las personales, el fuero eclesiástico, y las reales, la llamada mano muerta. Pero, junto a estas interrelaciones tan profundas, el Estado moderno tiende a ser absolutamente autónomo en su territorio, con lo que difícilmente admite otra autoridad, aunque se ejerza únicamente en el sector religioso.

No podríamos comprender la época moderna sin captar esta lucha sorda entre ambas sociedades. El tratado de Westfalia confería a los príncipes el derecho a intervenir en los asuntos religiosos de sus súbditos, y, políticamente, este derecho consigue una alta rentabilidad en el Estado absoluto.

Naturalmente, esta intromisión encuentra justificación ideológica. Los príncipes afirman que su poder viene directamente de Dios: *Dei gratia rex*. ¡Qué fácil y qué conveniente les resultaba este entronque de su poder con Dios! «Los reyes son viva imagen de Dios, por quien son elegidos y escogidos»; o: «No reciben su reino más que de Dios»; o también: «El rey ejerce las funciones de Dios». Se trata de una tentación omnipresente en la historia, independientemente de los tiempos y de las formas de gobierno. Ya Constantino se consideraba obispo de los asuntos exteriores, y sus sucesores, sobre todo Justiniano, ejercieron un dominio férreo sobre la Iglesia oriental, sometiéndola a sus deseos. En Occidente, la Iglesia latina se mantuvo siempre más independiente, y por esta razón los reyes tuvieron que fundamentar más sus pretensiones. Para Bodin, «el rey no obtiene su cetro ni del papa, ni del arzobispo del Reino, ni del pueblo, sino sólo de Dios», por lo que, en consecuencia, nadie puede arrebatárselo; para Le Bret, «los reyes son instituidos por Dios. La realeza es la suprema potestad concedida a uno solo. La soberanía no es más divisible que el punto en geometría»; y para Jacobo de Inglaterra, «los reyes son juntamente llamados dioses, porque ejercen un poder del todo parecido al poder de Dios».

Este rey que ha conseguido superar el feudalismo, que ha sometido a la aristocracia, domesticándola en la corte a base de favores, palacios y fiestas, que va consiguiendo centralizar la Administración a base de una burocracia adicta, no puede permitirse una Iglesia poderosa, influyente y autónoma. Una gran tentación aleteará durante estos dos siglos: la creación de iglesias nacionales o, al menos, patriarcados que dependan totalmente del poder civil, al modo de las iglesias protestantes.

Los papas, aunque lo intenten alguna vez, comprenderán que las sanciones espirituales no tienen ya ninguna influencia sobre los reyes. La secularización de los gobiernos significaba la negación no sólo del poder directo de los pontífices en las cosas temporales, sino también del indirecto. La razón de Estado, los intereses de la Corona, la conveniencia de su política exterior o interior, constituyen la razón última de actuación. Se niega, pues, toda tutela eclesiástica, todo efecto civil de las

penas canónicas, y con mayor razón se rechaza la doctrina del tiranicidio<sup>1</sup>. Conseguir que estas escisiones no se produzcan, mantener, en medio de tantas dificultades, la unidad de la Iglesia, es un mérito de Roma y de las iglesias de los diversos países.

**3. Idea de Iglesia.**—En este enfrentamiento, en estas difíciles relaciones entre las dos sociedades, debemos tener presente cómo se concibe a sí misma la Iglesia, cómo se manifiesta, qué eclesiología practica. Para Belarmino, la Iglesia era una sociedad con los mismos títulos y con las mismas características externas que una sociedad civil. Siglos después, Rosmini delinearé una Iglesia con características muy diversas: pobre, separada del Estado.

A lo largo de los siglos se han dado estas dos concepciones; pero, ciertamente, en los siglos XVII y XVIII predominaba totalmente la primera.

El Estado absoluto tenía que dominar esta sociedad eclesiástica poderosa. La apoya, pero la controla. El primer aspecto, el apoyo, se ve más claramente en el siglo XVII, mientras el intento de control es más descarado durante el siglo XVIII. Llegamos a un momento en que resulta difícil distinguir las diferencias específicas de ambas sociedades: los medios son los mismos a menudo y los fines se confunden frecuentemente. Con la teología de Belarmino, parece que incluso la esencia es muy parecida. Toda esta confusión ayudaba también al intento de conseguir una Iglesia dominada y dirigida por el Estado.

Para ilustrar mejor esta confusión y el dominio que ejercía el Estado, voy a enumerar los derechos que éste había adquirido *circa sacra*<sup>2</sup>.

— *Ius advocatiae et protectionis:*

El Estado protege a la Iglesia de todos los peligros y ataques a su unidad y a la pureza de la fe, de donde su persecución de apóstatas, herejes o cismáticos.

<sup>1</sup> El 4 de junio de 1610, la Facultad de París renueva la condenación del tiranicidio: «... la dicha Facultad, de común acuerdo y con firme resolución, detesta y condena tales doctrinas extranjeras y sediciosas como impías, heréticas, enemigas de la sociedad humana, de la paz, tranquilidad pública y de la religión católica...» (DU PLESSIS D'ARGENTRÉ, C., *Collectio iudiciorum de novis erroribus* .. ed. nova [París 1755] t.2 p.10-12).

<sup>2</sup> MARTINA, *La Iglesia de Lutero a nuestros días* (Madrid 1974) vol.2 p.63-64.

— *Ius inspiciendi o ius supremæ inspectionis:*

Los Estados vigilan, controlan y delimitan las relaciones de las iglesias con Roma, supervisan los concilios y las misiones, controlan la existencia de las nuevas entidades eclesiásticas.

— *Ius nominandi:*

Un derecho antiguo siempre renovado: el nombramiento de los puestos eclesiásticos.

— *Placet, exequatur:*

El Estado se reserva el derecho de inspeccionar y dar el visto bueno o negarlo a todos los documentos y actuaciones de Roma.

— *Ius circa temporalia officia:*

Se confiscan las rentas de los cargos de personas poco fieles a la monarquía.

— *Ius appellationis:*

El sacerdote o simple fiel recurre al Estado contra la autoridad eclesiástica.

— *Encomiendas:*

Se trata de una de las plagas que mayor daño han producido a la Iglesia a lo largo de los siglos. Por este abuso se conceden las rentas de un obispado, una iglesia o monasterio a un eclesiástico o laico, que toma el nombre de comendatario. En España, esta costumbre favoreció la entrada en religión de numerosos sujetos que, sin vocación específica, tomaban la tonsura y las órdenes menores para disfrutar así de rentas, prebendas y encomiendas, con los consiguientes escándalos y abusos.

4. **Del conciliarismo al Vaticano II.**—Conoceríamos sólo parcialmente el desarrollo de los hechos si nos fijáramos únicamente en las relaciones Iglesia-Estado, sus tensiones, sus enfrentamientos. Tenemos que fijarnos también en la lenta evolución de la autocomprensión eclesiástica, en las tensiones internas, en las diferentes imágenes que estaban en juego. Porque desde el concilio de Constanza hasta el Vaticano II

se han intentado todas las formas posibles de gobierno, de organización, de coordinación.

El conciliarismo, la doctrina que afirma que el concilio es el supremo órgano de gobierno de la Iglesia, es un intento de gobierno aristocrático en el que todos los obispos tienen absoluta autoridad en su diócesis y entre todos gobiernan la Iglesia universal. Junto a esta teoría, a lo largo del Medioevo ha ido clarificándose el papel del papa en la Iglesia, llegando a adquirir caracteres excesivos en algunos momentos, *papa quasi Deus*, y encontrando oposiciones varias. En realidad, esta tensión se ha mantenido, de una u otra manera, en la Iglesia: una forma monárquica, el papado, que adquiere su expresión más explícita en el concilio Vaticano I, según veremos más adelante, o una forma aristocrática, bien sea a nivel supranacional, conciliarismo, bien a nivel nacional, febronianismo o galicanismo. Junto a estas dos formulaciones generales, algunos intentos tímidos de mayor democracia: diferentes formas de presbiterianismo, de gobierno autónomo de las diócesis alrededor del sínodo diocesano. Es decir, se intenta, de una u otra forma, reducir el poder pontificio aumentando el de los obispos, y también el de éstos aumentando el de los sacerdotes, que, reunidos en sínodo, dirigirían la diócesis.

Vamos ahora a estudiar los diversos movimientos que fueron surgiendo en diferentes países. El más clásico es el galicanismo, que tuvo su desarrollo en Francia y fue imitado en otros reinos. En Alemania se llamó febronianismo; en Austria, josefinismo; regalismo en España. Las condiciones históricas, las circunstancias en las que fueron consiguiendo los diversos privilegios o en las que surgieron las diferentes tradiciones, el diverso desarrollo de las iglesias locales, la psicología de cada pueblo, influyeron en el espíritu con el que cada país afrontó este tema. De todas maneras, la concentración del poder en un centro de decisión y su burocratización, propio de los sistemas políticos del siglo XVIII, favorecieron la aparición de tendencias muy parecidas en las distintas naciones.

## II. EL GALICANISMO

1. **Origen y formas del galicanismo.**—La característica de la Edad Moderna de la Iglesia es la desintegración del universalismo y el tránsito al particularismo<sup>3</sup>. La cristiandad

<sup>3</sup> LORTZ, *Historia de la Iglesia a través de las ideas* (Madrid 1962) p.360.

da paso a los nacionalismos religiosos; el Imperio, a las naciones; la Reforma engendra como fruto maduro las iglesias nacionales. La tentación permanente del poder consistía en conseguir una iglesia a su medida. Así, el Sacro Romano Imperio intentó en diversas ocasiones influir en la elección de los papas y procurarse un papa adicto. De igual manera, los nacientes Estados intentaron, desde el primer momento, unas iglesias autónomas, fácilmente manejables por los diferentes gobiernos. En Constanza, por primera vez, los Padres conciliares votaron por naciones, señalando ya esta dirección. Representaba un ataque al universalismo de la Iglesia y el triunfo del particularismo eclesiástico, que acompañaría inexorablemente a las monarquías absolutas.

No hay duda de que el conciliarismo contribuyó decisivamente al debilitamiento del papado y al fortalecimiento de las iglesias nacionales; tal vez, no como causa lógica, pero sí psicológica y cronológica. El concilio no podía reunirse a menudo; pero, en su defecto, los episcopados nacionales mantenían una serie de prerrogativas y derechos. Además, la no aceptación de la infalibilidad, la defensa de la primacía del concilio, la incertidumbre de Trento sobre el primado pontificio, provocaron, en las facultades teológicas y en el ánimo de los católicos, dudas y opiniones encontradas, aprovechadas según las circunstancias y las necesidades.

Colaboraba a la difícil solución de esta problemática la indefinición en que se encontraban la eclesiología y la coordinación de los diversos poderes eclesiásticos. El conflicto de jurisdicción entre regulares y seculares, la capacidad de prohibir o condenar una doctrina, la promulgación y la aceptación de nuevas normas y tantos otros casos daban ocasión al renacimiento de nuevos enfrentamientos. Esta indefinición explica que coincidan en el tiempo estas escaramuzas político-religiosas junto a espléndidos movimientos de renovación, hombres providenciales e instituciones que provocaron un auténtico renacimiento religioso.

La condenación del conciliarismo, efectuada por Pío II (1460) y por el concilio Lateranense V, celebrado durante los pontificados de Julio II y León X (1512-17), que en Francia no fue reconocido como ecuménico, supuso un duro ataque al galicanismo del alto Medievo. Pero no se decidieron a declararlo herejía ni siquiera en Trento, concilio de claro predominio papal. Resulta más explicable que, ante esta indefinición doctrinal, el galicanismo práctico, coincidiendo con el fortale-



cimiento del poder real, no sólo continuara, sino que se consolidara.

En el mundo católico, en todos los países se daban estas actitudes, pero no de la misma manera ni con idéntica intensidad. Es en Francia donde se dan todas las notas que definen este movimiento, de tal forma que la expresión «galicanismo» ha quedado en todos los idiomas para definir este intento de iglesia dominada por el poder civil y en parte sustraída a la jurisdicción romana. En realidad, el galicanismo es tan viejo como la Francia moderna y ha durado en este país cuatro largos siglos, mientras en España es conocido con el nombre de regalismo, y se identifica con una intromisión de los reyes de todas las dinastías en el campo eclesiástico, pero sin ninguna fundamentación ni pretensión doctrinal; en Alemania, de febronianismo, llamado así por un autor concreto, y en el imperio de los Habsburgo, con el de josefinismo, de José II, emperador acaparador de todas las jurisdicciones.

Tenemos que distinguir un galicanismo eclesiástico y un galicanismo político, llamado también parlamentario. El primero surge y se desarrolla en el ámbito intraeclesiástico, es heredero de Constanza y Basilea, adquiere matices episcopalianos o presbiterianos según los tiempos; llega, de alguna manera, hasta nuestros días, ya que forma parte de ese intento de estructuración y aclaración del papel y función de los distintos poderes, órganos y miembros dentro de la Iglesia. El segundo constituye también una tentativa perenne en la historia eclesiástica, el intento del poder político de inmiscuirse, de dominar la Iglesia, de utilizarla en su provecho<sup>4</sup>.

Naturalmente, no siempre se dan estos elementos con la misma intensidad. Un Estado poderoso, un poder absoluto, tiene más ocasiones de enfrentarse con la Iglesia, más necesidad de dominarla. En tiempo de Felipe el Hermoso, en los albores de la Francia moderna, con ocasión de su conflicto con Bonifacio VIII, el rey francés pretendió diversos supuestos derechos sobre la Iglesia. El concordato de 1516, que, por una parte, fortaleció este intento de Iglesia nacional, intentó, por otra, establecer las relaciones entre ambas sociedades sobre bases objetivas. Un siglo después, Richelieu, autor de un Estado fuerte y centralizado, pretendió la erección de un patriarcado en Francia, objetivo que, de haberse conseguido, hubiera colocado en sus manos la dirección de la Iglesia francesa. Riche-

<sup>4</sup> P. GAXOTTE, *La France de Louis XIV* (París 1959); MARTIN, V., *Les origines du gallicanisme* (París 1939).

lieu y Mazzarino son más franceses y hombres de Estado que cardenales. Ninguno de ellos tenía escrúpulos cuando se trataba de la razón de Estado. Son productos característicos de una Iglesia de Estado.

Junto a estos condicionantes de la monarquía absoluta, aparece también el influjo y las consecuencias del poder político del papa, que le lleva a establecer alianzas con unos príncipes y a enfrentarse con otros. En algunas ocasiones no resultaba fácil distinguir el móvil político del eclesiástico. En algún momento, así puede explicarse, tal vez, el intento de limitar el poder pontificio, aunque no se oculta que esta explicación era utilizada a menudo indebidamente. Es con Luis XIV, el rey absoluto por excelencia, cuando surge con intensidad el conflicto entre Roma y el rey, dando lugar a una formulación teórica de las teorías galicanas.

**2. Exponentes principales del galicanismo doctrinal.**—Aunque las autoridades políticas actúan frecuentemente por puros motivos políticos, coyunturales, tenemos que admitir que en sus relaciones con la Iglesia han encontrado frecuentemente eclesiásticos que con sus escritos les han proporcionado toda clase de argumentos para sus actuaciones.

Marsilio de Padua († hacia 1343)<sup>5</sup>, con una actitud que podemos considerar moderna, afirmaba que Dios ha concedido al pueblo toda potestad tanto en lo espiritual como en lo temporal. El pueblo la delega únicamente en los príncipes, quienes, a su vez, se sirven de los eclesiásticos para ejercer la espiritual. Esta tesis fue condenada por Juan XXII en 1327, pero no hay duda de que influyó en la posterior eclesiología protestante y en algunos de los más caracterizados pensadores regalistas.

Pierre Pithou es considerado uno de los inspiradores de las doctrinas galicanas y posiblemente el más influyente en el ambiente parlamentario de los siglos XVII y XVIII. En su obra *Las libertades de la Iglesia galicana*, argumentada con numerosos textos clásicos, resume en 83 artículos los derechos y privilegios del rey francés con respecto a la Iglesia y de ésta con respecto a Roma. Pithou defiende: 1) la independencia absoluta del soberano con respecto a los papas en lo temporal; 2) limitación de los derechos del papa dentro del reino a tenor de los cánones conciliaristas y de las costumbres francesas;

<sup>5</sup> F. GAQUÈRE, *Pierre de Marca (1594-1662): sa vie, ses oeuvres, son gallicanisme* (París 1932).

3) poder del rey a convocar concilios; 4) dar leyes eclesiásticas, impedir la jurisdicción de los legados del papa y regular la vigilancia sobre los obispos; 5) estos y otros derechos no son concesiones pontificias, sino derechos y leyes mayestáticas<sup>6</sup>.

¿En qué consistían estas libertades? José de Maistre llega a decir que las libertades galicanas consistieron en un acuerdo firmado por la Iglesia de Francia en virtud del cual se sometía a recibir los ultrajes del Parlamento con la condición de poder ella hacerlos libremente al sumo pontífice<sup>7</sup>. No parece que sea tan simple el asunto, pero resultará siempre interesante el preguntarse qué libertades se defendían y con respecto a quién.

Edmond Richer<sup>8</sup> resultaba más peligroso para el poder absoluto, y ciertamente no era bien visto por Richelieu, más por motivos políticos que teológicos, dado que sus teorías democráticas no coincidían con el absolutismo monárquico francés. En su obra *De ecclesiastica et politica potestate*, editada en 1611, defendía una Iglesia democrática en la que los sacerdotes ostentaban la soberanía; el poder legislativo pertenecía a los sínodos y concilios, y el poder ejecutivo, al papa y a los obispos<sup>9</sup>.

Como punto de partida establece el derecho divino de los reyes. Como consecuencia, el poder temporal y el poder espiritual son soberanos, pero cada uno en su campo, conservando su independencia. Pero ¿qué independencia? Richer afirma que el poder de la Iglesia es puramente espiritual, y todos los poderes de orden material que detenta le han sido concedidos por el poder civil, por lo que se deduce que incluso la convocación de los concilios generales pertenece al rey.

Idéntica doctrina contenían las cuatro proposiciones que el Parlamento obligó a firmar a los jesuitas residentes en París con ocasión del libro publicado por el P. Santorel, en el que defendía las doctrinas romanas:

<sup>6</sup> PITHOU, P., *Commentaire sur le traité des libertés de l'Église gallicane* (París 1652).

<sup>7</sup> J. DE MAISTRE, *De l'Église Gallicane*, en *Oeuvres complètes* t.31 (París 1889) p.236-37.

<sup>8</sup> BAILLET, A., *La vie d'Edmond Richer, docteur de Sorbonne* (Lieja 1714).

<sup>9</sup> Aparece también esta doctrina expuesta de modo sistemático y agresivo en su *Vindiciae doctrinae maiorum scholae parisiensis doctrina de auctoritate et infallibilitate ecclesiae in rebus fidei et morum contra defensores monarchiae universalis et absolutae curiae romanae, auctore Edmundo Richerio* (Colonia 1683). Se puede encontrar una bibliografía completa de las obras de Richer en PUYOL, E., *Edmond Richer* (París 1876) t.2 p.419-33.

- 1.º El rey de Francia recibe su poder tan sólo de Dios y de su espada.
- 2.º El papa no tiene poder coercitivo ni directivo alguno sobre los reyes.
- 3.º El rey no puede ser excomulgado.
- 4.º No puede ponerse en entredicho el reino.

Desde el punto de vista doctrinal, para Richer, editor de las obras de Gerson, el papa es el jefe ministerial de la Iglesia; su jefe esencial es Jesucristo. «La infalibilidad—dice—pertenece a toda la Iglesia o al concilio general, que la representa; es sobre el concilio general sobre quien recaen todas las controversias, como a último e infalible tribunal, teniendo toda la plenitud de poder».

El papa tiene que prestar sumisión al concilio, pues Cristo entregó las llaves, es decir, la jurisdicción eclesiástica, en común y de forma indivisa «a todo el orden sacerdotal, representado por los apóstoles y los setenta y dos discípulos». Así pues, el poder se ha dado a toda la Iglesia, y, por tanto, los obispos tienen una jurisdicción inmediata, que los hace independientes del papa en el ejercicio de su autoridad.

Pedro de Marca, arzobispo de Toulouse, escribió, años antes de su elección, un libro en el que se compendian las ideas de buena parte del clero francés: *De concordia sacerdotii et imperii* (1641), condenado por Roma pocos meses después. En él se defiende que las leyes pontificias no obligan sino después de su aceptación por la Iglesia y que el soberano es libre de aceptar o no las disposiciones de los romanos pontífices en cuestiones que no afecten a la fe. En realidad, se trataba de afirmar la independencia del poder temporal y de la limitación de la infalibilidad pontificia, a la que ponía como condición un cierto consentimiento de la Iglesia.

El enfrentamiento de las diversas ideas se daba, naturalmente, en las facultades de teología. En los años sesenta se levantaron controversias clamorosas a causa de algunas tesis defendidas en Clermont y en la Sorbona, en las que se afirmaba claramente la infalibilidad pontificia y la superioridad del papa sobre el concilio. El Parlamento de París, reducto de jansenistas y de funcionarios que defendían a ultranza la superioridad del Estado y del poder civil, se opuso con toda su fuerza y obligó a la Sorbona a realizar una declaración en la que afirmaban que el rey en lo temporal no admite superior, ya que su poder viene directamente de Dios, y que el papa no era infalible sin el consentimiento de la Iglesia universal.

3. **Las regalías.**—El predominio de Luis XIV sobre la política europea coincidió con la decadencia del papado en su vertiente temporal y política. Ya en el tratado de Westfalia, según hemos visto, no se atendieron las objeciones y protestas de los enviados pontificios, y este ejemplo representaba un indicio evidente de que ya no se le tenía tan en cuenta.

En 1662, varios soldados ebrios de la escolta del embajador francés en Roma, el duque de Créquí, se enfrentaron con algunos guardias corsos de la escolta del papa. En la refriega, a la que se unieron varios miembros de ambos cuerpos de guardia, murieron dos franceses y cinco corsos. El suceso fue aprovechado por el monarca francés. El embajador abandonó Roma; Luis XIV expulsó de París al nuncio, ocupó las posesiones pontificias de Avignon y del condado Venesino y exigió diversas reparaciones, como la expulsión de la guardia corsa. Alejandro VII, abandonado incluso por el episcopado francés, firmó la paz de Pisa el 12 de febrero de 1664, pidió perdón, expulsó a la guardia y levantó en la plaza de San Pedro una pirámide conmemorativa de la ofensa y la reparación.

Este hecho, en sí de ninguna transcendencia, refleja la situación objetiva del pontífice, la actitud del monarca y la postura de la Iglesia francesa en un momento en el que se va a producir el enfrentamiento más duro entre Luis XIV y los pontífices.

La regalía consistía en una antiquísima costumbre, convertida en derecho, según la cual el rey sustituía al obispo durante la vacante de la sede episcopal. Se llamaban regalías temporales al derecho de percibir las rentas episcopales. Y regalías espirituales al derecho de nombrar los cargos y beneficios vacantes que no tuviesen cura de almas.

Durante la Edad Media, las disputas y conflictos provocados por esta costumbre fueron innumerables. Bastaría recordar, en cuanto a las regalías espirituales, la guerra de las Investiduras para hacernos una idea de su importancia. En cuanto a las regalías temporales, fundadas en las iglesias propias, en los altares y beneficios fundados por particulares y en el mantenimiento y cuidado de los bienes episcopales durante la sede vacante, la costumbre se reducía a algunas diócesis y a algunos beneficios. Ya el concilio de Lyon de 1247 amenazó con la excomunión *latae sententiae* a quienes usurpasen o extendiesen sin razón esta costumbre.

En Francia se reconocía este derecho en las provincias septentrionales y se consideraba que las meridionales estaban exentas. Pero el Parlamento de París sostenía la tesis de que la

regalía era un derecho real por excelencia, un privilegio de la Corona universal inalienable e imprescindible<sup>10</sup>. Para los regalistas del Parlamento, no se trataba de un derecho concedido por el papa, sino un derecho esencial de la Corona.

A lo largo del siglo XVII, Parlamento y eclesiásticos disputarán sobre la extensión de la regalía. Pedro de Marca, arzobispo de Toulouse, apoyándose en numerosos hechos y pruebas históricas que destruían la tesis parlamentaria, afirmaba en 1657 que no se trataba de negar el derecho del rey a la regalía temporal y espiritual en numerosas iglesias catedrales, sino de rechazar la pretensión de que se debe introducir este derecho en aquellas iglesias donde el rey no lo posee.

Pero el poder absoluto difícilmente podía soportar limitaciones y cortapisas. El poder incontestado de Luis XIV no permitió que la historia se le opusiera, y en esta actitud contó con el apoyo del Parlamento, el Consejo Real y gran parte de la jerarquía eclesiástica. Y no se trataba de un expediente para obtener recursos económicos, ya que el rey renunció prácticamente a las regalías materiales al ordenar que los ingresos obtenidos durante la sede vacante tenían que entregarse al sucesor en la sede episcopal. Era un asunto de prestigio y mecánica de poder.

El 10 de febrero de 1673, Luis XIV formuló una declaración en la que hacía suya la teoría parlamentaria de la universalidad de las regalías. Todos los obispados de su reino estaban sujetos a este supuesto derecho y la declaración tenía efectos retroactivos: todos los obispos debían registrar su juramento de fidelidad en la Cámara de Cuentas y pagar las tasas; incluso aquellos que habían prestado este juramento mucho antes.

El nuncio, los jesuitas, los obispos, se resignaron y se sometieron. Sólo dos obispos se opusieron al rey: Nicolás Pavillon, obispo de Alet, y Francisco Caulet, obispo de Pamiers, ambos jansenistas, de vida austera y apostólica, celosos de su independencia, que años antes se habían negado a firmar el *Formulario* de Alejandro VII y ahora se negaron a aceptar la disposición real, considerándola opuesta al concilio de Lyon<sup>11</sup>.

Luis XIV mandó ocuparles sus temporalidades, reduciéndoles prácticamente a la mendicidad, y ellos acudieron al papa.

<sup>10</sup> JEAN GAUDEMET, *La collation par le roi de France des bénéfices vacants en régle des origines à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle* (París 1935).

<sup>11</sup> E. DEJEAN, *Un prélat indépendant. Nicolas Pavillon* (París 1895) p.243; G. DOUBLET, *F. de Caulet* (París 1895).

No se trataba tanto de un recurso jurídico como de una petición de consejo y protección.

Inocencio XI, papa reformador, de vida profundamente religiosa, sin grandes conocimientos de las argucias diplomáticas, capaz de tratar directamente los problemas, se preocupó del asunto y envió al rey tres breves a lo largo de 1678 y 1679. En el último, *Binis iam litteris*, fechado el 27 de diciembre, el papa prevenía al rey contra sus malos consejeros, en especial el arzobispo de París, y acababa con una velada amenaza: «En cuanto a Nos, no insistiremos más con cartas que traten este asunto, pero no dejaremos de emplear los remedios que pertenecen a la potencia que nos ha sido concedida de lo Alto...», sin temer las tempestades que podrían levantarse contra él.

A finales de mayo se reunió la Asamblea ordinaria del clero con el fin de aprobar las cuentas generales de la Iglesia francesa. En la última sesión dirigieron una carta al rey en la que le agradecían sus favores, le expresaban su pesar por los términos del breve pontificio y le prometían que nada ni nadie podría separarles. Pocas frases más sorprendentes y reveladoras de una situación. Un episcopado colocado en medio de una disputa entre el papa y el rey originada por un tema que les atañe profundamente y que formula tal proposición comprometiéndose a una fidelidad tan total incluso en materias que debieran escapar al control real, se convierte en un cuerpo sometido y servil.

Todo el asunto de las regalías tiene relativamente poca importancia, pero describe perfectamente la situación. ¿Qué era propio de la autoridad real y qué de la eclesiástica? Incluso los decretos conciliares no tenían validez en el reino si no eran aceptados por el rey. La Sorbona, las teorías eclesiológicas defendidas por la Facultad de Teología, las actitudes de reforma que surgían en las diócesis, estaban fuertemente condicionadas por el poder real. Algunos casos de colación regalista rozaban lo inadmisible teológicamente: colación de prebendas a los teólogos, a los archidiaconos y a los canónigos penitenciales, casos en los que, de hecho, el rey concedía indirectamente jurisdicción eclesiástica. En el trasfondo de este enfrentamiento, el problema de la libertad de la Iglesia se encuentra, una vez más, fuertemente condicionada por un Parlamento regalista y por una jerarquía aristocrática, elegida por el rey y a él devota.

Para complicar más la situación se produjo un nuevo enfrentamiento con motivo de la abadía de Charonne, de la

Orden de San Agustín de la Congregación de Nuestra Señora, abadía fundada por Margarita de Lorena, duquesa de Orleáns, y que poseía el derecho de nombrarse, por libre elección, una superiora cada tres años. En 1776, el rey impuso como superiora a una religiosa cisterciense, la Madre de Grandchamp, instalada por la fuerza por el arzobispo de París, Francisco Harlay. Por breve del 7 de agosto de 1680, en el que censuraba implícitamente al arzobispo de París, suspendió Inocencio XI dicho nombramiento por inválido y convocó a las monjas para una asamblea regular de elección. El Parlamento prohibió obedecer el breve<sup>12</sup>, y tanto sus miembros como algunos obispos consideraron la actuación pontificia como un abuso de autoridad, como una intromisión indebida en un terreno que correspondía plenamente a los obispos.

4. **Los artículos galicanos.**—Antiguamente, cuando no se aceptaba una determinación del papa, se apelaba al concilio, al que en algún momento podría reunirse, es decir, un futuro. Luis XIV apeló a la Asamblea del clero francés. En un momento dado, en el verano de 1680 se reunieron en el palacio arzobispal de París los obispos que en ese momento se encontraban en la corte: 42, reflejo del todavía frecuente absentismo. En carta dirigida al rey, estos obispos le pedían la convocatoria de un concilio nacional o de una asamblea general.

Esta se reunió el 1.º de octubre de 1681 en el convento de los Grandes Agustinos de París, uno de los conventos de mayor raigambre y tradición de la capital. Según las normas, la Asamblea estaba compuesta por dos diputados de primer orden, es decir, obispos, y dos de segundo orden por cada provincia. Los 34 obispos y 37 procuradores fueron cuidadosamente elegidos entre los más favorables a la actuación regia y a las llamadas libertades galicanas. El mismo Bossuet, más que elegido por la provincia, fue designado por el rey. «Se quiere que yo esté presente», escribía a un amigo. El pronombre indeterminado designaba claramente al soberano. Har-

<sup>12</sup> Este documento constituye un ejemplo iluminador de las teorías parlamentarias sobre el ejercicio del poder pontificio en Francia. Distingue en el papa «el hombre, sujeto a sus enfermedades cuando actúa movido por sus movimientos particulares, del pontífice, iluminado por la efusión del Espíritu Santo». Así, cuando sus actos van contra los cánones de la Iglesia, no hay que considerarlos como obra suya. De hecho, este breve pontificio, según la exposición parlamentaria, iba contra los cánones y contra el concordato, por lo que había que tenerlo como inválido.



lay, arzobispo de París, hombre de confianza del rey, galicano declarado, fue uno de los dos presidentes. La corte tuvo gran interés en que el otro presidente fuese Le Tellier, arzobispo de Reims, conocido por su actitud crítica para con el papa.

Esta Asamblea, a pesar de algunos procedimientos más o menos regulares de elección, representaba al clero francés. Estos prelados, amantes de la antigüedad y de las prerrogativas del episcopado, se sentían herederos de los antiguos concilios galos mientras deliberaban sobre el derecho y la doctrina de la Iglesia de Francia.

Bossuet, obispo de Meaux, orador célebre, espíritu delicado y equilibrado<sup>13</sup>, pronunció el discurso de apertura, en el que encontramos resumidos los grandes temas y resoluciones de la Asamblea<sup>14</sup>. La idea de la concordia es la primera evocada, el miedo a la división permanece en el horizonte. Se afirma tajantemente la primacía del poder apostólico de la cátedra de San Pedro, pero no olvida los cánones, costumbres y privilegios de la Iglesia galicana. En Bossuet encontramos una clara adhesión al primado pontificio, junto a un temor inequívoco a las exageraciones de los ultramontanos y a sus intromisiones en la política de los Estados. Naturalmente, no quedaba claro en aquellos tiempos en qué consistía la política, lo «temporal» de los Estados. En cuanto al tema disputado de la infalibilidad pontificia, Bossuet se mostraba claro partidario de la indefectibilidad de la Santa Sede, aunque sostenía que el papa era falible.

Para Bossuet, las libertades de la Iglesia galicana se centran en el derecho que tiene la Iglesia de ser protegida por el rey. El mismo Bossuet recuerda las palabras de San Luis en la pragmática, en la cual hacía consistir estas libertades «en no separarnos del derecho común, bajo la potestad canónica de los ordinarios, según los concilios generales y las instituciones de los Santos Padres»<sup>15</sup>.

¿Cómo pueden armonizarse libertades y derecho común? En realidad, ¿en qué consistían estas libertades galicanas? A veces se habla de privilegios, de cánones. El mismo De Maistre llega a decir «que hay pocas palabras que se pronun-

<sup>13</sup> BERTAULT, PH., *Bossuet intime* (París 1927).

<sup>14</sup> MARTIMORT, A. G., *Le gallicanisme de Bossuet* (París 1953) p.392-427.

<sup>15</sup> BOSSUET, J. B., *Defensio declarationis conventus cleri Gallicani an. 1682 de ecclesiastica potestate*, en *Oeuvres complètes* t.12 p.374-82 (París 1885).

cien más frecuentemente y que se entiendan menos que la de libertades de la Iglesia galicana».

Los procuradores se dividieron en ocho comisiones, que tratarían diversos temas; pero inmediatamente se centraron en el tema en discusión, el de las regalías, y se llegó a un acuerdo que pudiera satisfacer al rey y al papa. Se aceptaba el derecho universal de las regalías, pero se exigían las cualidades, títulos y edad necesarios en los candidatos. Estos, una vez propuestos por el rey, pedirían a los vicarios generales u obispos la institución canónica antes de ejercer sus funciones. Finalmente, el rey nombraría únicamente los cargos reservados al obispo, no a los cabildos, que mantendrían intactos sus derechos. Es decir, no se entraba en la cuestión de los derechos del rey para ejercer la regalía ni en su oportunidad para el bien de la Iglesia, pero se obligaba a unos cauces más canónicos.

Pero en realidad esta Asamblea ha quedado en la historia con ocasión de la promulgación de los cuatro artículos, aprobados por todos y rápidamente aceptados por el rey y por el Parlamento. ¿Cuáles son las afirmaciones de esta famosa *Declaratio cleri gallicanae de potestate ecclesiastica*?

- 1) Jesucristo concedió a San Pedro, a sus sucesores y a la Iglesia poder y autoridad sobre las cosas espirituales y que guardan relación con la salvación eterna, pero no sobre lo temporal ni sobre los Estados. Los reyes no están sometidos, en lo temporal, a ninguna potencia eclesiástica; el papa no les puede deponer ni directa ni indirectamente, ni puede desligar a los súbditos del juramento de fidelidad. Apoyando estas afirmaciones, el artículo invoca el texto evangélico: «Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios».
- 2) La plenitud de poderes que la Santa Sede y los sucesores de San Pedro, vicarios de Jesucristo, tienen sobre las cosas espirituales, está limitada por los decretos que el concilio de Constanza, en sus sesiones cuarta y quinta, emitió sobre la autoridad de los concilios generales. Estos decretos fueron aprobados por la Sede Apostólica, confirmados por la práctica de los romanos pontífices y de toda la Iglesia. Y conservados con fidelidad por la Iglesia galicana. Esta Iglesia no admite que se ponga en duda su autoridad ni que se

afirme que su validez se reduce únicamente a tiempos de cisma.

- 3) El ejercicio de la autoridad apostólica debe regularse por los cánones establecidos por el Espíritu de Dios y consagrados por el respeto y la obediencia de todo el mundo. Las reglas, las costumbres y estatutos del reino y de la Iglesia de Francia y las normas de los Padres deben permanecer inalterables. La Sede Apostólica debe cooperar a la estabilidad de tales normas y costumbres.
- 4) Aunque el papa tenga la parte principal en las cuestiones de fe y aunque sus decretos se dirijan a todas las iglesias en general y a cada una en particular, su juicio no es irreformable sin el consentimiento de toda la Iglesia <sup>16</sup>.

El primer artículo, sorprendentemente, no planteaba el problema urgente en aquella época: el de la intromisión del poder político—tanto real como parlamentario—en los asuntos eclesiásticos, y se limitaba a rechazar no sólo la teoría medieval del poder directo de la Iglesia, sino también la teoría, muy extendida entre los teólogos del siglo xvii, del poder indirecto. Uniendo ambos puntos, demostraban que para establecer con tal decisión la independencia absoluta del poder civil era necesario reducir el poder pontificio.

En el segundo, la Asamblea rechazaba la doctrina común de la superioridad del papa sobre el concilio, de la misma manera que el artículo cuarto, en contra de las declaraciones de 1625 y 1653 realizadas por las Asambleas generales del clero de Francia, rechazaba la infalibilidad pontificia, doctrina ciertamente no definida, pero común entre los teólogos, aunque a menudo contestada en las facultades de teología de Francia. Según Bossuet, el pontífice romano no era infalible, pero la Sede romana lo era. Aunque un papa errara, la serie de papas permanecería sin mancha. La fe romana no padeció

<sup>16</sup> Escribe Bossuet: «Según nuestras máximas, un juicio del papa en materia de fe no debe publicarse en Francia sino después de una aceptación solemne de este juicio hecha en forma canónica por los arzobispos y obispos del reino; una de las condiciones esenciales en esta aceptación es que sea enteramente libre» (*Historia universal* [Madrid 1767] t.3).

¿Cómo se realiza esta aceptación? ¿En particular? Entonces sería la Iglesia metropolitana, la Iglesia particular, la que detentaría el veto sobre el papa, el predominio.

las consecuencias de la conducta de Honorio, porque Severino, Juan IV, Agatón y otros repararon su error con sus cuidados y atenciones <sup>16\*</sup>.

Finalmente, el artículo cuarto resulta vago e indefinido. ¿Cuáles son los cánones y las costumbres de la Iglesia galicana? Estas costumbres, ¿defienden a la Iglesia de la intromisión de Roma o del poder civil?

Los artículos fueron votados el 19 de marzo por los 72 miembros de la Asamblea y registrados como ley del reino el 23 de marzo. Luis XIV obligó a todas las universidades y facultades del reino a la aceptación de estos artículos y prohibió la enseñanza de las doctrinas contrarias; por el contrario, ordenó su enseñanza en todas las facultades de teología y derecho canónico. Quienes aspiraban a graduarse en estas facultades tenían que aceptarlos bajo juramento.

La mayoría del clero aprobó los artículos. Sólo los doctores de la Sorbona y miembros de algunas congregaciones religiosas se atrevieron en su mayoría a desaprobarlos, mientras los jesuitas vacilaban. El rey, conseguido su propósito, favoreció la pronta disolución de la Asamblea, que le había proporcionado un inestimable apoyo en su enfrentamiento con el pontífice.

Inocencio XI no condenó los cuatro artículos, pero se negó a conceder las bulas de institución a los nuevos obispos presentados por el rey, y que hubiesen tomado parte en la Asamblea, a la par que condenaba los escritos que los defendían. Por su parte, Luis XIV presentaba sólo a éstos, de forma que en 1688 permanecían vacantes 35 sedes. Los nombrados tomaban posesión de su cargo, pero no eran consagrados obispos, a pesar de las propuestas de algunos consejeros de que una nueva Asamblea del clero procediese a su entronización. Luis XIV no deseaba ciertamente un cisma, y se mostró más moderado que la mayoría de sus consejeros.

<sup>16\*</sup> «Pedro ha renegado; fue incrédulo incluso tras escuchar a Cristo, que le decía: 'He rezado por ti, a fin de que tu fe no desfallezca'; pero se recuperó en seguida, dispuesto a confirmar a sus hermanos y a predicar en su nombre la fe común, tal como aparece en los Hechos de los Apóstoles. Veamos, pues, en la persona de León, de Agatón, de los otros papas excelentes, a Pedro, que confirma a sus hermanos; veamos en Liberio, en Honorio, también a Pedro, vacilante durante una hora, que niega, pero que se rehace ante la mirada del Señor, que se vuelve más fuerte que antes, de forma que la misma caída le reafirma, por una disposición providencial, sin que quede traza de su error». *Defensio Declarationis* (Est. en MARTIMORT, o.c., p.558).

5. **La bula «Inter multiplices»**.—Esta situación tensa y conflictiva resultaba incomprensible para los católicos franceses, que consideraban a su rey como el paladín de la fe católica, el restaurador de la unidad. En efecto, Luis XIV revocó en 1685 solemnemente el edicto de Nantes, en el que se concedía a los protestantes iguales derechos que a los católicos y algunas plazas fuertes. Ya Richelieu y Mazzarino, en su afán de conseguir una monarquía absoluta y un Estado centralizado, fueron suprimiendo algunos de estos privilegios, y en especial las plazas fuertes, con motivo de algunos levantamientos de los hugonotes, que, amparados en sus privilegios, habían conseguido casi una sociedad autónoma dentro del Estado. Pero fue Luis XIV quien consiguió la unidad religiosa a través de medios fundamentalmente coercitivos y violentos, especialmente las famosas dragonadas.

La gran dragonada comenzó en el Bearn. Tropas reunidas cerca de los Pirineos para un posible ataque a España quedaron disponibles tras la tregua de Ratisbona y fueron utilizadas como método de «conversión», es decir, eran alojadas en los hogares de los disidentes, provocando todas las molestias e inconvenientes imaginables. Poco después se anunció la conversión total del Bearn, y las tropas fueron trasladadas, con la misma finalidad, a Guyenne, a Languedoc, al Delfinado. Montpellier, Nîmes y Poitou volvieron a la fe romana: sus habitantes firmaron en masa las fórmulas de abjuración. Según el nuncio Ranuzzi, con estos métodos expeditivos y brutales habían vuelto a la Iglesia 400.000 protestantes en dos meses. Finalmente, en octubre de 1685, Luis XIV firma en Fontainebleau la supresión del edicto de Nantes con el argumento de que apenas quedaban hugonotes en el reino<sup>17</sup>. Se prohíbe el ejercicio público del culto y la reunión de asambleas, se expulsa a los eclesiásticos calvinistas, mientras que los que se convierten reciben una pensión; se prescribe la educación católica de los niños, aunque se declara que los mayores no serán molestados por sus creencias<sup>18</sup>. Junto a estos métodos se procuró atraer al catolicismo con misiones especializadas y

<sup>17</sup> PERRY, E. I., *From Theology to History: French Religious Controversy and the Revocation of the Edict of Nantes* (La Haya 1973).

<sup>18</sup> «Nos, con el justo reconocimiento que debemos a Dios, vemos ahora que nuestros desvelos han tenido el fin que nos propusimos, porque la mayor y mejor parte de nuestros súbditos de la llamada Reforma protestante ha abrazado el catolicismo»; L. PILATE, *Édicts, Déclarations et Arrêts concernant la religion protestante réformée* (París 1885).

simplificación de los requisitos exigidos, es decir, con una pastoral más apropiada.

No resulta fácil individuar las causas últimas de esta política radical, que llevará a la emigración a decenas de millares de disidentes. ¿El deseo de halagar y demostrar a Roma el interés real por la religión, el temor a alianzas con los enemigos del reino, la identificación de la unidad religiosa con la unidad política? En cualquier caso, las relaciones con Roma permanecieron tensas. Inocencio XI felicitó al rey por el acto de revocación, pero de forma fría y distante, y un nuevo incidente agravó la situación.

Las embajadas en Roma gozaban del derecho de asilo no sólo en el propio edificio, sino en el barrio que les rodeaba, y la policía no podía penetrar en él ni siquiera en la persecución de los malhechores. Naturalmente, esta situación protegía e incluso provocaba toda clase de desórdenes en la ciudad, por lo que un Estado moderno no podía tolerarla.

Desde el inicio de su pontificado, Inocencio XI quiso suprimir esta costumbre, y los diversos Estados, con alguna resistencia, como España, que resistió al principio, o incluso la imprevisible reina Cristina de Suecia, que también había conseguido este privilegio para su palacio, aceptaron su deseo, menos Francia. Tras la muerte del embajador francés, y a pesar de la advertencia del papa de que no admitiría otro si no se renunciaba a las franquicias que él declaraba nulas, Luis XIV nombró un nuevo embajador en la persona de Lavardin, al que ordenó tomara posesión de todo el barrio de la Embajada francesa. Tras la entrada de éste acompañado de 100 soldados, el papa le excomulgó y anunció al rey y a sus ministros que habían incurrido en la misma sanción, declarando, además, el entredicho a la iglesia de San Luis de los Franceses, donde el embajador había comulgado públicamente.

La situación no presentaba una salida airosa. Luis XIV retuvo al nuncio, ocupó Avignon, preparó una expedición contra Roma, apeló al concilio.

Con la elección de Alejandro VIII parecía que podía encontrarse una solución aceptable. El rey renunció a las franquicias y el papa renunció a algunos colaboradores considerados antifranceses. Pero al final de su corto pontificado se atrevió a lo que no había hecho su valiente predecesor: por la bula *Inter multiplices*, de agosto de 1690, condenó tajantemente los cuatro artículos y la extensión de las regalías y los declaró *ipso iure* nulos, inválidos y sin consecuencias.

Era el comienzo del fin. Luis XIV notaba el agotamiento de su política y que su largo enfrentamiento con el papado sólo le había procurado dificultades. El nuevo papa, Inocencio XII, prometió conceder las bulas de institución canónica a los obispos nombrados que declararan arrepentirse profundamente de lo que habían realizado en la Asamblea de 1682 y rechazaran los hechos y palabras atentatorias del poder pontificio. Fue de esta forma como recibieron confirmación los candidatos a obispos que habían tomado parte en la Asamblea de 1682. El mismo rey escribía al papa el 14 de septiembre de 1693 anunciándole su actitud: «Tengo el gusto de comunicar a Vuestra Santidad que he dado las órdenes necesarias para que las cosas contenidas en mi edicto del 22 de marzo de 1682 tocantes a la declaración hecha por el clero de Francia, a que las pasadas circunstancias me habían obligado, no sean observadas»<sup>19</sup>. Conservaba la declaración, pero no exigía su enseñanza.

Terminaba un prolongado conflicto, pero ciertamente no desaparecía el galicanismo, que, evidentemente, no se había iniciado con Luis XIV. Los parlamentos parisinos mantenían su actitud. Los cuatro artículos seguirían defendiéndose y enseñándose en algunas facultades, el episcopado francés mantuvo la actitud equívoca y reticente en sus relaciones con Roma. En realidad, no acababa de clarificarse, o, al menos, de ser aceptada, la teología del primado y del episcopado.

Poco después se dio una nueva ocasión, en la que volvió a demostrarse la sensibilidad especial que los franceses experimentaban ante ciertos temas. Benedicto XIII, en una nueva edición del *Breviario*, presentó el ejemplo del papa Gregorio VII por su intrepidez y libertad al excomulgar al emperador Enrique IV y al liberar a sus súbditos del juramento de fidelidad, a la vez que pedía a Dios que concediese a la Sede romana en el futuro igual valentía. El Parlamento de París mandó suprimir este texto y no aceptó los breves de 1729 y 1730, en los que se declaraban nulas todas las medidas tomadas por los obispos contra los oficios litúrgicos.

A lo largo del siglo XVIII se va a dar una situación paradó-

<sup>19</sup> GERIN, C., *Recherches historiques sur l'Assemblée du clergé de France de 1682* (París 1869) p.454-55. Sfondrati (*Gallia vindicata in qua testimoniis exemplisque gallicanae praesertim Ecclesiae, quae pro regalia, ac quatuor parisiensibus propositionibus a Ludovico Maimburgo aliisque producta sunt*, Monasterio S. Gallo 1702) da un panorama completo de la controversia suscitada con motivo de la declaración y de las sucesivas retractaciones.

jica. El Parlamento de París mantendrá acrecentado un galicanismo antiepiscopal, pero los obispos, gracias al apoyo real, verán aumentada su autoridad tras la expulsión de los jesuitas y a causa del influjo que, a través de la Comisión de los regulares, ejercerán sobre los religiosos. Ambas características se verán reflejadas en el desarrollo de los sucesos de finales de siglo. En 1747, algunos obispos plantearon la posibilidad de privar de los últimos sacramentos a los partidarios de apelar a la autoridad civil en contra de las decisiones episcopales (galicanismo parlamentario), sin darse cuenta de que esta actitud era consecuencia de la actitud que habían defendido decenios antes. No hay razón aparente para poner al rey por encima del papa y no admitir la superioridad del Parlamento sobre los obispos.

### III. EL REGALISMO

1. **Práctica y teoría del regalismo.** — En España, la intrusión del poder civil en los asuntos eclesiásticos lleva el nombre de regalismo, herejía administrativa según Menéndez Pelayo; ataque a los usos, derechos, inmunidades y propiedades eclesiásticas que caracterizará buena parte de nuestra historia.

El regalismo propiamente dicho comienza con los Reyes Católicos y va desarrollándose durante los dos siglos que gobiernan los Austrias: control de los documentos provenientes de la Santa Sede por parte del poder civil, intervención real en la provisión de cargos eclesiásticos, cortapisas a las llamadas reservas de Roma. Pero es una intromisión práctica sin la base doctrinal que caracterizará el galicanismo. En España, los monarcas y sus ministros justificarán en todo momento su actuación con verdaderas o pretendidas concesiones pontificias. El origen, pues, de la atribución real no se encuentra en el poder real, sino en las supuestas facultades que los papas habían delegado a lo largo de los siglos.

Algunas de estas concesiones, como los Patronatos de Indias o de Granada, eran verdaderas, mientras otras, como la llamada monarquía sícula, eran falsas, como lo demostró Baronio; pero, incluso en estos casos, la monarquía española la atribuía a concesión papal.

En este sentido, el cambio de dinastía comportó también un cambio de orientación. Los Borbones y sus adláteres intentaron demostrar que las regalías de la Corona les correspondían



como derecho propio. En realidad se trataba de una curiosa inversión de la teoría del poder indirecto de Belarmino, ya que se pretendía aplicar un cierto poder indirecto del Estado en lo espiritual basándose en la monarquía absoluta del derecho divino.

Exponentes españoles de esta tendencia fueron, entre otros, Melchor de Macanaz, Ceballos y Campomanes.

De hecho, el poder real era amplio e importante en los asuntos eclesiásticos: se daba y practicaba el *pase regio*, mediante el cual el rey controlaba todos los documentos pontificios y podía paralizar su aplicación; controlaba las leyes de disciplina eclesiástica y las aprobaba o rechazaba según le parecía; presentaban un candidato único para la provisión de las dignidades eclesiásticas, y éstos comenzaban a ejercer sin esperar la confirmación pontificia; contaban con tribunales eclesiásticos propios, que a menudo entraban en conflicto con los correspondientes tribunales romanos, y también con los llamados recursos de fuerza, que se convirtieron en un modo de anular la jurisdicción de los tribunales canónicos por parte de los civiles.

El regalismo teorizó sobre el origen de estas y otras concesiones. Defendió que la mayor parte del poder eclesiástico provenía del poder civil y que convenía reducirlo a sus límites primitivos. Su anhelo más o menos consciente consistía en el establecimiento de una iglesia nacional, para lo cual fomentaban el espíritu de independencia de los obispos con respecto a Roma, inculcando el principio de que los obispos no necesitaban recurrir a las dispensas o concesiones romanas para gobernar, ya que este poder derivaba directamente de la consagración.

Pero, por otra parte, los regalistas afirmaban que las únicas materias de exclusiva competencia de la Iglesia son los dogmas, los sacramentos y el culto, y aun en estas materias no dejaron de entrometerse, toda vez que su aplicación externa fue sometida, a veces, a disposiciones que emanaban del poder civil.

No obstante, tenemos que admitir que esta orientación tuvo una vertiente casi exclusivamente práctica. Y esto se debió, fundamentalmente, al hecho de que el episcopado y las facultades de teología españolas defendieron siempre con claridad los derechos pontificios.

El regalista perfecto sabía distinguir los derechos de las dos supremas potestades, espiritual y temporal. Sólo que mini-

mizaba la espiritual, mientras engrandecía en demasía la potestad temporal.

**2. Guerra de Sucesión.**—Los últimos años del desgraciado reinado de Carlos II estuvieron ocupados por el problema de la sucesión. Era el tema que preocupaba a las cancillerías. España, a causa del mal gobierno de los últimos reyes, había dejado de ser la gran potencia de otros tiempos; pero aun así, debido sobre todo a su imperio, continuaba manteniendo una inmensa fuerza potencial. Unida a cualquiera de los países europeos, desequilibraría la balanza a su favor. Naturalmente, ni Inglaterra ni Holanda podían aceptar que se uniera al Imperio, reconstituyendo el de Carlos V, pero tampoco admitirían que Luis XIV recogiera esa herencia. La solución podía residir en la designación de un tercer candidato, y así fue. Carlos II nombró heredero a José Fernando de Baviera.

Por desgracia, su temprana muerte replanteó el problema: el heredero debía ser austríaco o francés. Y ninguna solución parecía satisfactoria. En ninguno de los casos se daría la unión de las coronas; pero, indudablemente, reforzaría el prestigio y la dinastía de una de las dos potencias.

El candidato austríaco contaba con el apoyo del embajador imperial, del embajador inglés, del conde de Oropesa y de la reina Mariana. Pero Luis XIV actuó con gran habilidad: favoreció a España en la paz de Ryswick, se benefició de unos negociadores muy expertos, se atrajo a influyentes cortesanos, y de manera especial al cardenal Portocarrero. Triunfaron los manejos y argumentos de éstos, y Carlos II, ya en su lecho de muerte, nombró heredero a Felipe de Anjou.

El nuevo rey fue bien recibido en general. Los políticos españoles confiaban en la eficacia de la tutela de Luis XIV para la conservación del Imperio y la defensa de los intereses de la Corona española. Clemente XI lo reconoció inmediatamente, y lo mismo hicieron otros países.

Pero el Imperio, Inglaterra y Holanda consideraron roto el equilibrio europeo, y se unieron en alianza en septiembre de 1701. Comenzó, pues, la guerra a los pocos meses de la proclamación del nuevo rey.

La situación del papa era difícil: Austria y Francia constituían dos de los países católicos de más tradición, y ambos presionaban en favor de su reconocimiento. La neutralidad pontificia sólo conseguiría disgustar a ambas. Por otra parte, como príncipe italiano, temía las presiones y los ataques de

ambos sobre la península. Además, Felipe V, como rey de España, se proclamó rey de Nápoles y Sicilia, feudo de la Santa Sede, ambicionado también por el emperador. Para complicar más la situación, el emperador concedió el título de rey de Prusia al elector de Brandenburgo; pero el papa consideró que no podía reconocer este título, dado que el ducado de Prusia había pertenecido a la Orden Teutónica.

Las relaciones del emperador Leopoldo I con Clemente XI fueron deteriorándose con rapidez. Las tropas imperiales atravesaron los Estados pontificios camino de Nápoles y cometieron toda clase de atropellos. En 1702, Felipe V, que se encontraba en Nápoles, envió una delegación a Roma para que en su nombre prestara homenaje al papa. Este se vio obligado a responder con la legación extraordinaria del cardenal Barberini. El emperador se irritó profundamente, ya que consideró este acto como un reconocimiento de Felipe como rey de Nápoles, y no aceptó ninguna explicación de la Santa Sede.

Leopoldo I murió en 1705, en plena guerra y en pleno enfrentamiento con el papa. Con su sucesor, José I, se consumó la ruptura. El 15 de julio de 1705 salía de Roma el embajador Lamberg, y el nuncio en Viena, Davia, recibía la orden de abandonar la corte en tres días.

Mientras tanto, la guerra se había extendido por toda Europa. En España se enfrentaron dos tendencias: la centralista, simbolizada en Felipe V, representante de la nueva administración francesa, y la autonomista. Cataluña, Aragón, Valencia y Baleares apoyaron al archiduque, creando graves dificultades al rey, que tuvo que abandonar dos veces Madrid y soportar que su contrincante se instalase en la corte. La nobleza desconfiaba de las reformas que podía traer el rey Borbón. ¿Y la Iglesia? Aunque resulta difícil conocer su actitud, resulta significativa la propaganda dirigida a las masas, presentando la guerra como una cruzada religiosa, dado que la mayoría de las tropas aliadas pertenecían a confesiones protestantes.

Las tropas francesas sufrieron graves reveses; las tropas imperiales conquistaron Nápoles, se apoderaron de los Países Bajos, obligaron a Luis XIV a negociar la paz y ocuparon los Estados pontificios. En noviembre de 1708, el marqués de Prié impuso a Clemente XI la paz, por la cual se comprometía a licenciar sus tropas, a satisfacer al emperador por los agravios que, según éste, le había inferido y a reconocer al archiduque Carlos los mismos derechos al trono de España que a Felipe de Anjou.

La reacción de Felipe V fue violentísima. El duque de Uceda, embajador español, abandonó Roma y el rey creó una Junta magna, que en la consulta del 25 de febrero de 1709 determinó la expulsión del nuncio, el cierre de la Nunciatura, el secuestro de los espolios y demás ingresos de las sedes vacantes y prohibió las relaciones de los españoles con Roma. La situación se agravó con motivo de las sedes vacantes, ya que el papa no confirmaba a los candidatos del rey, sino a los del archiduque. Felipe V creó la Junta reservada, que para la solución del problema le propuso el restablecimiento de la antigua disciplina eclesiástica de los metropolitanos. Esta práctica de la primitiva Iglesia atribuía a estos últimos el derecho de confirmar, consagrar y conceder la institución canónica a los nuevos elegidos.

La aparente victoria de los aliados y la actitud del rey llevaron a Clemente XI a reconocer a Carlos como rey de España el 14 de octubre de 1709.

La muerte de José I el 17 de abril de 1711, a la edad de treinta y tres años, cambió por completo el panorama. Ni Holanda ni Gran Bretaña podían permitir que Carlos VI añadiese España y sus posesiones al Imperio. Felipe V, una vez proclamada la renuncia a sus derechos sobre el trono francés y con ciertas condiciones, era más conveniente para el equilibrio europeo.

Por la paz de Utrecht, del 11 de abril de 1713, Inglaterra vio consolidada su hegemonía y abierto el camino para la formación de un imperio colonial; Austria vio aumentados sus dominios a costa de España; ésta perdió los Países Bajos, los Estados de Italia, Gibraltar y Menorca, y Francia cedió algunos de sus territorios americanos más importantes.

Significaba esta paz que la dirección de la política estaba en manos de los países protestantes. Inglaterra, Holanda, Prusia e incluso Rusia intentarían y generalmente conseguirían imponer su poder en Europa, y las primeras llegaron a crear su imperio en América, en Africa y en Asia, a menudo a costa de los países católicos, con graves perjuicios para las misiones católicas en lugares tales como Canadá, Ceilán, Sumatra o la India.

**3. Las relaciones con Roma.**—Desde el momento en que Felipe V fue reconocido en Utrecht como rey legítimo, y como tal obtuvo el derecho de Real Patronato, comenzaron las negociaciones con Roma. No hay duda de que los últimos años, irregulares en tantos sentidos, influyeron en el plantea-

miento. Basta pensar en las ideas que aparecen en el Dictamen de Francisco Solís, obispo de Córdoba y virrey de Aragón, dirigido al rey en el momento de más duro enfrentamiento con Roma, con el título *Sobre los abusos de la corte romana por lo tocante a las regalías de S. M. Católica y jurisdicción que reside en los obispos*. En él afirma que «el único remedio humano o recurso a la reformación inspirada por la cristianidad de la curia de Roma y libertad de las iglesias de España, es hoy la autoridad soberana del monarca». En el mismo sentido, en 1713, el *Informe presentado al Consejo de Castilla*, de Melchor de Macanaz<sup>20</sup>, especie de memorial en el que recopila todos los agravios que España había recibido de los tribunales de Roma y de la Nunciatura. En los asuntos temporales, Macanaz afirmaba que los soberanos no están sujetos a ninguna potencia eclesiástica, ya que sólo dependen de Dios, de quien reciben toda autoridad. No obstante el acen tuado rigor en la defensa de las regalías tanto en sus aspectos jurisdiccionales como económicos, el rey no cejó en su empeño de negociar con Roma. En 1715 permitió circular las bulas retenidas en años anteriores.

Las negociaciones entre José Rodríguez Villalpando y el auditor Pompeyo Aldobrandi desembocaron en el concordato del 17 de junio de 1717<sup>21</sup>, que en realidad no solucionó los problemas pendientes. Los temas discutidos se resumían, fundamentalmente, en el deseo real de un patronato universal y en las atribuciones jurisdiccionales y económicas de la Nunciatura.

El acuerdo tuvo poca vida. Clemente XI no aceptó confirmar la elección del poderoso Alberoni para arzobispo de Sevilla, y éste, con motivo de un asunto de cobros en el que nadie quería ceder, expulsó de nuevo al nuncio en 1718, cerró la Nunciatura y mandó que los españoles residentes en Roma abandonasen la ciudad. Sólo la caída y el exilio de Alberoni desbloqueó la situación y permitió la reanudación de las relaciones.

La bula *Apostolici Ministerii* (1723), promulgada por Inocencio XIII, en la que se intentaba una serie de reformas en la Iglesia española, a la vez que accedía a algunas peticiones del rey, provocó serias protestas en el clero, y su efec-

<sup>20</sup> M. DE MACANAZ *Proposiciones del fiscal del Reino D. Melchor de Macanaz*, en «Colección completa de concordatos españoles» (Madrid 1862); C. MARTÍN GAITE, *El proceso de Macanaz* (Madrid 1970).

<sup>21</sup> SÁNCHEZ LAMADRID, R., *El concordato español de 1753 según los documentos originales de su negociación* (Jerez de la Frontera 1937).

to fue prácticamente nulo. En realidad, Felipe V no estaba interesado en la reforma de la Iglesia, sino en su propio reforzamiento. No hubo ningún cambio sustancial en la mentalidad religiosa de los españoles, ni tampoco del Gobierno, en aquel reinado. Aunque todos coincidían en que el número de fiestas era excesivo, se autorizaban otras nuevas, como seguía autorizándose la fundación de nuevos conventos<sup>22</sup>. El rey, con la Hacienda exhausta, pidió al papa las gracias de subsidio y excusado, pero el pontífice no accedió a ello debido a que el tratado de Sevilla (1729) había concedido Parma y Plasencia al infante D. Carlos, futuro Carlos III, sin considerar que tales ducados eran feudos pontificios. Es decir, continuaban las diferencias, el malestar y el recelo mutuo, fomentados también por la política italiana de Isabel Farnesio, que pretendía colocar a sus hijos en Estados italianos, provocando el recelo de aquellos príncipes. Además, la política napolitana del futuro Carlos III no ayudaba a calmar las sospechas e inquietudes pontificias.

La Corona pretendía el Patronato Universal, y para ello se estudiaban los archivos y bibliotecas en búsqueda de argumentos que confirmasen esta pretensión. Como sucede a menudo, el principal instigador de esta política era un eclesiástico, Gaspar de Molina, cardenal y presidente del influente Consejo de Castilla, y también, como es tradicional, se intentó llevar a la práctica lo que aún no se había resuelto en las negociaciones. Es decir, la Real Junta del Patronato intentó enajenar al papa de cuantos beneficios eclesiásticos fueran quedando vacantes en España.

A pesar de las dificultades, se llegó al concordato del 26 de septiembre de 1737, acuerdo que constituía, al mismo tiempo, un tratado de paz. En realidad, se trataba de un convenio sobre las atribuciones de la Dataría, pero quedaba en suspenso el problema del Patronato. Constaba de 26 artículos, de los cuales nueve eran meramente expositivos o de concesiones y 13 promisorios; los otros cuatro añadían la nota «con una condición no dependiente de la sola voluntad del papa». Volvía el nuncio a Madrid, se abría de nuevo el Tribunal de la Nunciatura, se concedían los capelos al nuncio Valenti y a Molina, se restringía la inmunidad local, se intentaba limitar la posibilidad de fraudes y ficciones de ventas y contratos realizados a nombre de eclesiásticos para lograr

<sup>22</sup> DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., *Sociedad y Estado en el siglo XVIII español* (Barcelona 1976).

exenciones de impuestos, se exhortaba a los prelados a la moderación en la imposición de penas canónicas, se concedía al rey un subsidio de 150.000 ducados por cinco años y se dejaban en suspenso las cuestiones de tipo benefical<sup>23</sup>.

El artículo 23 decía: «Para terminar amigablemente la controversia de los patronos, de la misma manera que se han terminado las otras, como Su Santidad desea, después que se haya puesto en ejecución el presente ajustamiento, se disputarán personas por Su Santidad y Su Majestad para reconocer las razones que asisten a ambas partes; y entre tanto se suspenderá en España pasar adelante en este asunto, y los beneficios vacantes o que vacaren sobre que pueda caer disputa del Patronato, se deberán proveer por Su Santidad o, en sus meses, por los respectivos ordinarios, sin impedir la posesión a los provistos».

El convenio tampoco satisfizo. Los obispos españoles veían mermados sus privilegios y la Corona no conseguía el Patronato que tanto deseaba. El P. Rávago, confesor real, afirmaba que «la concordia había sido lastimosa», y tanto en Roma como en España se deseaba un nuevo tratado antes incluso de que entrase en vigor el recién logrado. De hecho, el concordato entró en vigor tarde y sólo parcialmente, ya que algunos artículos no llegaron a cumplirse.

Todo el reinado de Felipe V se vio, pues, envuelto en querellas con Roma y en un cierto malestar religioso interno, debido, en gran parte, a que aún perduraban las secuelas de la guerra de Sucesión. En los antiguos países forales, el clero había tomado parte en las revueltas, y, tras la paz de Utrecht, no pocos eclesiásticos fueron exilados; otros, preteridos en sus carreras, y muchos, castigados de otros modos, causando estas medidas el natural descontento. No cabe duda de que las consecuencias económicas del complejo problema de los nombramientos a beneficios tuvieron una parte importante. También el influjo del absolutismo de nuevo cuño, importado con los Borbones y sistematizado por los regalistas, dio una nueva base a las relaciones con Roma. La política religiosa de Felipe V tiende claramente a reforzar su autoridad

<sup>23</sup> El estudio más completo continúa siendo el de R. OLAECHEA, *Las relaciones hispano-romanas durante la segunda mitad del siglo XVIII: la Agencia de Preces*, 2 vols. (Zaragoza 1964); M. S. ANDERSON, *Europa en el siglo XVIII* (Madrid 1964); ALBERTO DE LA HERA, *Notas para el estudio del regalismo español en el siglo XVIII*. An. Est. Am. 31 (1974) 409-440; MARTÍNEZ ALBIACH, A., *Religiosidad hispánica y sociedad borbónica* (Burgos 1969).

monárquica. El hecho de que fuera personalmente muy religioso no influía en la cuestión, como no influyó en algunas acciones antirromanas de los Habsburgo. No podemos olvidar la actuación equívoca y zigzagueante de Alberoni y Molina, más frecuentemente movidos por sus ambiciones personales que por la realización de un acuerdo beneficioso para ambas sociedades. Finalmente, la política italiana del primer Borbón engendró graves inquietudes en Roma. Una vez más resultaba difícil diferenciar al pontífice del príncipe italiano.

**4. El concordato de 1753.** — Las relaciones continuaron normalmente, pero el pleito no cesaba. Se siguió protestando contra los abusos que los españoles soportaban de la Dataría o a causa del problema de los matrimonios secretos. Motivo también de descontento era la actuación independiente de la Inquisición española, que se permitía condenar libros y autores aprobados por el Santo Oficio o por el papa directamente. Algunos defienden la intervención del monarca por derecho de regalía, mientras otros no la aceptan, ya que se trata de materia de fe. La elección de Próspero Lambertini —Benedicto XIV—, gran jurista y espíritu abierto, favoreció el inicio de nuevas negociaciones.

El problema seguía centrándose en la pretensión del Patronato Universal. Los negociadores españoles, cardenales Aquaviva y Belluga, presentaron diversos documentos en favor de este deseo. El papa rechazó algunos como falsos, por ejemplo, la pretendida bula de Urbano II; reconoció las concesiones y privilegios pontificios en materia patronal, como el Patronato de Indias o el concedido a los Reyes Católicos sobre las iglesias de Granada y sus diócesis sufragáneas de Guadix y Almería; aceptó también los derechos ordinarios patronales sobre una serie de beneficios, algunos canonicatos de Toledo, Burgos, León, Barcelona...; pero nada más. En su *Rimostranza*, Benedicto XIV demuestra la ausencia de argumentos para tal pretensión.

En 1743 moría en Roma el cardenal Belluga; en 1746, Felipe V, y al año siguiente, el cardenal Molina. No desapareció el deseo, pero aparecieron nuevos negociadores: Fernando VI, el marqués de la Ensenada y el P. Rávago, confesor del rey.

Se intentaron, simultáneamente, dos vías de negociación: una pública, a través de Carvajal, secretario de Estado, y otra secreta, llevada por Muñiz, marqués del Campo de Villar, mi-



nistro de Gracia y Justicia. En realidad, Ensenada y Rávago negociaban a través suyo. También en Roma los negociadores eran dos: el cardenal Portocarrero, de manera pública, y, a sus espaldas, Manuel Ventura de Figueroa, verdadero negociador del concordato. El papa y el secretario de Estado, cardenal Valenti; Fernando VI, Ensenada, el P. Rávago y Figueroa eran los únicos enterados del asunto, y este secreto fue la causa del éxito de la negociación, mientras los agentes oficiales pasaban meses en discutir cuestiones de espolios, vacantes y coadjutorías<sup>24</sup>.

El concordato se firmó el 11 de febrero de 1753 y fue ratificado por una bula del papa, el cual, por «especial don de gracia», quiso zanjar «entera y perpetuamente la antigua disputa sobre el Patronato Universal».

El concordato pretendía llegar a una solución práctica a los problemas planteados por el encuentro entre las regalías y las reservas, por lo que se limitó a las materias benéficas, mostrándose el papa sumamente generoso en las concesiones de tipo económico.

Benedicto XIV no reconocía la existencia del Patronato Universal, pero deseaba acabar con una larga situación conflictiva y no quería que se diese en el futuro «un rompimiento pernicioso y fatal a una y otra parte».

Respecto a los beneficios residenciales y simples, el papa se reservó únicamente 52 beneficios no consistoriales, distribuidos en 29 diócesis. Salvo, pues, estos beneficios, «Su Santidad acuerda a la Majestad del Rey Católico y a los reyes sus sucesores perpetuamente el derecho universal de nombrar y presentar indistintamente en todas las iglesias metropolitanas, catedrales y diócesis de los reinos de las Españas, y, a mayor abundamiento, Su Santidad subroga al Rey Católico y a los reyes sus sucesores el derecho que por razón de las reservas tenía la Santa Sede de conferir los beneficios en los reinos de las Españas por sí o por medio de la Dataría y Cancillería Apostólicas, nuncios de España o indul-

<sup>24</sup> Escribía Ensenada a Ventura el 5 de noviembre de 1752: «Parece que, usando V. S. de liberalidad para los regalos secretos al papa a título de limosna, al datario y a Valenti, bajará la cantidad de desembolso público, porque, como V. S. habrá observado, es el interés particular y no el general el que mueve al Romano» (AGS, Estado, 5086). Parece demasiado cínica la observación; pero, en cualquier caso, muestra una opinión, y hoy conocemos las «ofertas» entregadas a los principales actores de la negociación.

tarios, dando a Su Majestad el derecho universal de presentar a dichos beneficios»<sup>25</sup>.

En todo momento se tuvo el cuidado de que los principios quedasen a salvo, por lo que expresamente se añade la condición de que continuase «la expedición de sus respectivas bulas en Roma sin innovación alguna». Permanece también como antes el derecho de los obispos y patronos particulares, así como la provisión de beneficios por concurso.

Estas medidas inferían un duro golpe al sistema financiero de la curia romana, dado que suponían la extinción para siempre del uso de imponer pensiones, de exigir células bancarias, espolios de mitras y frutos de iglesias. Tampoco se podían exigir anatas, medias anatas, quindenios y otras clases de contribución. Quedaban suprimidas también las resignas, las coadjutorías con sucesión y las alternativas de los obispos.

Los curiales se desataron en su oposición al concordato, acusando al papa de haber vendido la Dataría de España por un precio tan irrisorio, que ningún papa anterior lo hubiese permitido. Este precio lo habían estipulado los negociadores en 310.000 escudos para la Dataría y Cancillería Apostólica, 600.000 por las células bancarias y las pensiones y 233.333 por los espolios. Es decir, un total de 1.153.333 escudos romanos o 23.066.660 reales, que España se fue cobrando poco a poco por la bula de reintegro.

Quedaron también sin empleo más de 200 agentes particulares españoles que pululaban por Roma al amparo del complicado sistema existente, que en buena parte desapareció o se simplificó notablemente con el nuevo concordato.

Al suprimirse de hecho las reservas pontificias, dejaban salir de España una suma anual de unos 500.000 escudos, es decir, los frutos de las vacantes, espolios y pensiones impuestas a casi todos los beneficios. España conseguía con notable retraso lo que Francia había alcanzado con el concordato de 1516 y Alemania en 1448.

En gran parte, se suprimió también la causa de las querellas contra Roma. Como no resulta difícil de observar, el regalismo español surge y se desarrolla frecuentemente con ocasión de las reservas. Es verdad que, a menudo, el remedio fue peor para la Iglesia española que la reserva romana; pero, en cualquier caso, el estudio de este prolongado conflicto,

<sup>25</sup> OLAECHEA, R., *Concordato de 1753*, en «Diccionario de Historia Eclesiástica de España» vol.2 p.579-81 (Madrid 1972).

así como la lectura de estos concordatos, nos plantea en sus justos términos las coordenadas reales de las relaciones entre la Corona y Roma y el complicado y deteriorado sistema benéfico eclesiástico.

En cualquier caso, la constancia de Ensenada y Rávago, la diplomacia de Figueroa y la generosidad de Benedicto XIV consiguieron lo que no había resultado posible a cinco papas y dos monarcas.

Durante el reinado de Carlos III se dieron frecuentes motivos de controversia, de enfrentamiento y de regalismo práctico. Ensenada, Gándara, Floridablanca y algunos más colaboraron para que la política utilizase o dominase a la Iglesia sin rebozo durante este reinado<sup>26</sup>. Se expulsó a la Compañía de Jesús, se impuso el *exequatur* a todo documento pontificio, se controlaron las pensiones concedidas por el papa sobre beneficios de España, se gravaron fuertemente los bienes eclesiásticos y se intentó solucionar el problema de los matrimonios, causa de innumerables peticiones de dispensas a Roma.

El 5 de mayo de 1799, reinando Carlos IV, Urquijo concedió un decreto por el que la soberanía pontificia era reasumida por los obispos durante la vacante producida por la muerte de Pío VI. Era un intento de conseguir por la fuerza algo que antes ni siquiera se había intentado<sup>27</sup>. No era un cisma ciertamente, pero sí un paso hacia una Iglesia liberada de Roma. No hay duda de que algo había influido el sínodo de Pistoya, que había fundamentado una nueva disciplina matrimonial y que, al distinguir en el matrimonio el contrato del sacramento, ponía el primer peldaño para la intromisión temporal en la jurisdicción espiritual<sup>28</sup>. Jovellanos llegó a afirmar que la mayoría de la juventud estudiosa de Salamanca leía al jansenista Tamburini, y, aunque esto pa-

<sup>26</sup> MELCHOR DE POBLADURA, *Seminarios de misioneros y conventos de perfecta vida común. Un episodio del regalismo español (1763-1785)*: *Collectanea Franciscana* 32 (1962) 271-309.397-433; 33 (1963) 28-81.

<sup>27</sup> Durante el cautiverio de Pío VI en Valence, el embajador español, Labrador, intentó alguna concesión del papa en este sentido, argumentando la dificultad de comunicaciones entre España y la curia romana. Cf. BALDASSARI, P., *Relazione delle avversità e patimenti del glorioso papa Pio VI negli ultimi tre anni del suo pontificato* (Módena 1842) p.213.

<sup>28</sup> Escribía Urquijo: «Sólo el Gobierno debe dar dispensas de matrimonio, que están ahora entre las gracias de los papas por usurpación. Es un objeto puramente civil, y este abuso nos quita varios millones» (SIERRA, L., *El episcopado español ante el decreto de Urquijo* [Madrid 1961] p.76).

rezca exagerado, no hay duda de que estas obras eran bastante conocidas. El decreto sobre dispensas matrimoniales llegó a perturbar la política española, aunque sólo fuera marginalmente. No sólo la eclesiástica, entorpeciendo las relaciones con Consalvi, el secretario de Estado, sino también haciendo caer a Urquijo, lo que aceleró el retorno prácticamente de Godoy al Gabinete en 1800<sup>29</sup>. La vuelta al poder de Godoy, la elección del nuevo papa y la marcha atrás del rey, que probablemente no había comprendido toda la significación del decreto, implicaron una reconciliación con Roma.

#### IV. LOS PAÍSES ALEMANES

1. **Situación histórica.**—La situación política, social y anímica es distinta en el imperio alemán de la que se daba en Francia y en España. La crisis protestante había surgido y se había desarrollado en su suelo, la incomprensión y el recelo mutuo eran mayores allí, pero también la necesidad de encontrar caminos de unión.

También la guerra de los Treinta Años había sido más duramente sentida que en ningún otro país. En realidad, regiones enteras fueron devastadas, y el resultado desilusionó y defraudó a los católicos, que se encontraron con principados eclesiásticos secularizados o con zonas pobladas por ciudadanos católicos entregadas a gobernantes protestantes.

No se pueden englobar todos estos territorios en un mismo planteamiento, porque no eran homologables ni se gobernaban de la misma manera los territorios hereditarios del emperador que las ciudades o Estados, incluso católicos, del Imperio.

La situación histórica de estos países ayudaba a la expansión del episcopalismo:

- 1) Permanecía vigente el concordato de 1448, que en realidad no respondía a las condiciones del momento, sobre todo cuando los príncipes pretendían la creación de un Estado moderno. Los conflictos eran inevitables, sobre todo cuando los pastores de las diócesis eran, a la vez, soberanos temporales.

<sup>29</sup> SIERRA, L., *La relación del episcopado español ante los decretos de matrimonios del Ministerio Urquijo de 1799 a 1813* (Bilbao 1964).

- 2) Algunos canonistas afirmaban que el obispo era el máximo poder en su Estado.
- 3) Generalmente, el modo de actuar de los nuncios ofrecía motivos de quejas y de rebeldía.
- 4) En 1683, un año después de la promulgación de los cuatro artículos galicanos, apareció un libro con el título *Acerca de la libertad de la Iglesia alemana*, que respondía a la mentalidad y a los deseos de muchos eclesiásticos y que reflejaba, por una parte, las tradicionales quejas contra el centralismo curial y, por otra, la nueva sistematización doctrinal de los anhelos de autonomía y descentralización.

**2. Los emperadores de este período.**—Todos los emperadores de este período fueron buenos católicos e incluso píos, pero sus relaciones con Roma fueron difíciles, y a menudo la tirantez llegó a la ruptura.

Frecuentemente se pensaba en Alemania que Roma no les trataba con la misma medida con que trataba a Francia y España. La curia, ciertamente, actuaba y se entrometía en los países germánicos como no se atrevía a hacerlo en París o en Madrid y el nuncio en Colonia o en Viena ejercía su jurisdicción más frecuentemente y con más extensión que en otros lugares. Por este motivo, a menudo, las controversias y las protestas alemanas tienen su origen en la actuación de la Nunciatura, su necesidad y sus atribuciones.

En 1690, Leopoldo I rechazó al nuncio porque, según él mismo explicaba, «parece que la corte de Roma tiene verdadero placer en darnos desaires, pues no comprendemos cómo puede ser que, desatendidas las poderosas razones que alegamos, la corte romana tenga menos consideración a nuestra dignidad y a nuestros deseos que a los de otras coronas y príncipes inferiores. Ahora y siempre rechazaremos un nuncio con jurisdicción. El proceder de la curia romana con otros regentes nos obliga a ello»<sup>30</sup>.

Este es el gran punto contencioso, aunque debemos distinguir: Leopoldo I tenía ante sí el ejemplo del nuncio de París, obligado por Luis XIV a que le prestase juramento en sentido galicano y regalista; pero los obispos alemanes se quejaban del nuncio no por este motivo, sino porque sus

<sup>30</sup> BISCHOFFSHAUSEN, S., *Papst Alexander VIII und der Wiener Hof (1689-1691)* (Viena 1900) p.120.

facultades quinquenales venían de Roma a través suyo y dependían de su informe. Además, los nuncios en Viena o Colonia se habían convertido de hecho en tribunales de apelación, a los que acudían, sobre todo, laicos y religiosos frente a las sentencias de un episcopado generalmente aristócrata, compuesto por miembros de las grandes familias y que difícilmente soportaba esta marginación.

Los reinados de José I (1705-11) y Carlos VI (1711-40) estuvieron marcados, en gran parte, por la guerra de Sucesión y sus distintos avatares. La figura del papa fue considerada en más de una ocasión como un aliado de los enemigos, como un favorecedor del adversario. Las ideas episcopalistas encontraron un ambiente psicológico adecuado en unas tierras donde permanecía vivo un cierto rescoldo antirromano. Todavía en este siglo insistían los obispos en que los candidatos al puesto imperial se comprometiesen, en el caso de ser elegidos, a defender a los obispos del dirigismo romano.

En este ambiente, María Teresa (1740-80) y José II (1760-90) constituyen ejemplos significativos de este período confuso dignos de tenerse en cuenta. Profundamente religiosa la madre y buen católico el hijo, permitieron y favorecieron medidas, escritos y leyes que favorecían una Iglesia más racional, pero también más dividida, entre las diversas comunidades nacionales, menos anacrónica en muchas de sus manifestaciones y más política, pero menos religiosa, y, desde luego, muy poco autónoma, muy poco libre.

3. **Bernardo van Espen.** — Nació en Lovaina el 9 de julio de 1649. Hombre de gran erudición, con sus clases y escritos se convirtió en el jurisconsulto y canonista más conocido de su tiempo. Favoreció las doctrinas jansenistas, por lo que tuvo que abandonar la cátedra y refugiarse en Holanda. Colaboró en la elección de Steenovenal como arzobispo de Utrecht y atacó vivamente el breve pontificio del 23 de febrero de 1725 dirigido a los católicos de las Provincias Unidas, y en el que se declaraba «nula esta elección, y su congregación sacrílega», ataque que le valió la suspensión definitiva de la Universidad de Lovaina. Escribió también contra la bula *Unigenitus* y el *Formulario*.

Su obra más conocida, traducida a todas las lenguas europeas, que le dio una gran influencia entre sus contemporáneos, fue *Ius ecclesiasticum universum*, editado en Lovaina en 1700 y reeditado numerosas veces. Se trataba de un nuevo método y presentaba un derecho canónico diverso del que

se enseñaba hasta entonces; esta obra acepta las nuevas teorías políticas; se basa en un apreciable conocimiento del cristianismo primitivo y se coloca al servicio de un claro intento de reducir, de limitar la influencia del papado<sup>31</sup>.

De una manera clara y documentada, Van Espen va presentando la imagen del obispo elegido por el pueblo, que posee todos los poderes por su consagración y que, junto a los demás obispos, gobierna la Iglesia. Durante los primeros siglos, la Iglesia estaba gobernada, pues, por un colegio episcopal, en el que todos los obispos eran iguales. El papa, *primus inter pares*, es inferior al concilio. Naturalmente, Van Espen con este planteamiento no aceptaba la exención de los religiosos.

Aunque todas sus obras fueron incluidas en el *Indice* por los decretos del 14-11-1713 y 18-11-1737, fue leído y comentado en numerosas facultades y universidades europeas.

Tenemos en España el caso característico de Gregorio Mayáns, que lo leyó numerosas veces, lo defendió a menudo y aconsejó su lectura. Según Mario Góngora, el autor que más influyó en los canonistas españoles del siglo XVIII fue, sin duda alguna, Van Espen<sup>32</sup>. Y quedaríamos sorprendidos de su influjo si estudiáramos con detenimiento las doctrinas canónicas de algunos prohombres liberales de las Cortes de Cádiz<sup>33</sup>.

Como sucede en general, las obras teóricas van acompañadas de actuaciones de protesta. En 1673, nueve años antes de la famosa Asamblea del clero galicano, el duque Maximiliano Enrique de Baviera, arzobispo de Colonia y obispo de Hildesheim, Lieja y Münster, Lotario Federico von Metternich, arzobispo de Maguncia y obispo de Espira y Worms, y el conde Carlos Gaspar de Leyen, arzobispo de Tréveris, publicaron sus *Gravamina*, es decir, sus quejas contra la actuación de la curia romana.

Se trata de un documento de sabor episcopalista en el que se mezclan las peticiones, que recuerdan la mentalidad

<sup>31</sup> CLAEYS BONNAERT, F., *Un canoniste d'ancien régime: J. B. van Espen. 1646-1728*: Ephemerides Theologicae Lovanienses 38 (1961) 86-102; LECLERC, G., *Zeger Bernard Van Espen, 1646-1728, et la hiérarchie ecclésiastique* (Roma 1961).

<sup>32</sup> GÓNGORA, M., *Estudios sobre el galicanismo y la «Ilustración católica» en América española*: Revista Chilena de Historia y Geografía 125 (1957) p.33.

<sup>33</sup> LABOA, J. S., *Doctrina canónica del Dr. Villanueva. Su actuación en el conflicto entre la Santa Sede y el Gobierno de España (1820-1823)* (Vitoria 1957).

de los soberanos absolutistas, con el deseo de una descentralización eclesiástica. En realidad intentaban acrecentar los privilegios que ya detentaban y no trataban de clarificar la constitución eclesiástica, que, de llevarse a cabo, hubiera impedido el acaparamiento de puestos que mantenían estos arzobispos, que en realidad llegaban a ellos por razón de su nacimiento y no por méritos propios ni por condiciones religiosas especiales.

4. **Febronio y el febronianismo.**—Las teorías episcopalistas de Van Espen, los movimientos de malestar antirromanos y las actuaciones de los obispos más importantes recibieron aliento y confirmación con la aparición de un libro escrito con pseudónimo y que concentraba las doctrinas antipapales.

El nombre Febronio ocultaba a Juan Crisóstomo Nicolás Hontheim, quien immortalizaba así a una sobrina que poco antes, al ingresar en un monasterio, había cambiado su nombre, Justina, por el de Febronia. Hontheim, obispo auxiliar de Tréveris, había nacido en la misma ciudad el 27 de enero de 1701. Estudió en Lovaina, donde fue discípulo de Van Espen, y en Leiden, conocida por sus pocas simpatías romanas, y se doctoró en derecho en 1721. En mayo de 1748, Francisco Jorge Shönborn, primer elector eclesiástico y archicanciller del Imperio, le eligió como vicario general y coadjutor con el título episcopal de Myriophite. Fue también consejero de Estado y canciller de la Universidad.

El libro fue publicado en 1763 con el título *Iustini Febronii Iurisconsulti De statu praesenti Ecclesiae et legitima potestate romani pontificis liber singularis, ad reuniendos dissidentes in religione christiana compositus*<sup>34</sup>.

En el prefacio, Febronio pide al papa la renuncia de ciertos derechos, costumbres y modos en su ejercicio de la primacía. En realidad se trata de reducir el poder pontificio a los límites primitivos, ya que, según él, las prerrogativas papales habían sido exageradas por las decretales del falso Isidoro y por las interpretaciones abusivas de los curiales<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> PITZER, V., *Justinus Febronius. Das Ringen eines katholischen Irenikers um die Einheit der Kirche im Zeitalter der Aufklärung* (Göttinga 1976).

<sup>35</sup> Resulta paradójico que, durante el mismo año, el concilio de Utrecht, de la Iglesia cismática del mismo nombre, reconozca en el papa un primado no sólo de honor, sino con una autoridad real en materias de doctrina y disciplina. Cf. CAFFIERO, M., *Lettere da Roma alla chiesa di Utrecht* (Roma 1971) p.51.



El papa, cuyo papel en la Iglesia no se niega, debe ser sólo *primus inter pares* y el ejecutor de los cánones decretados por los concilios, que siempre son superiores a él. En realidad, el papa se convierte en el delegado del concilio, en el ejecutor de los cánones conciliares. El papa es el centro de la unidad, pero no un legislador independiente. Para que las leyes que dicte el papa obliguen a la Iglesia es necesario el consentimiento de los obispos.

La idea central del libro se resume en el carácter aristocrático y no monárquico del gobierno eclesial. Cristo transmitió su autoridad al conjunto de los fieles, y en ellos reposa *radicaliter et principaliter*. Los obispos detentan el uso y el usufructo de esta autoridad, lo tienen directamente de Cristo y sin intermediarios, como sucesores de los apóstoles. Los obispos gobiernan la Iglesia; la universal, por medio de los concilios, y la diocesana, directamente, con plenitud de facultades. Se trata, pues, de un episcopalismo absoluto, y resulta fácil de comprender las consecuencias prácticas que de ello se deducen.

Para Febronio era urgente la vuelta a la situación de los primeros siglos, ya que a causa de los excesos pontificios estaba en peligro la salvación de las almas, la unidad eclesiástica, la doctrina constante de los apóstoles, la enseñanza de Jesús y la misma Iglesia en su divina constitución. Se trataba de moldear una federación de iglesias autónomas alrededor de Roma, que no poseería jurisdicción sobre las demás aun constituyendo el centro de la comunión. «La antigüedad—escribe—reconoció en el obispo de Roma el representante de Cristo, el centro de la unidad. Sin embargo, por obra de los curiales, desde un tiempo a esta parte se han ido atribuyendo al papa una serie de derechos que no le competen, pero que se exigen con todo rigor. De esta manera, ellos son los culpables de la pérdida de tantas iglesias, que sólo por esto se han separado, y, sin duda, volverán a la anhelada unión cuando se eliminen estos abusos».

Si el papa no renunciaba, los obispos podían pedir ayuda al poder civil, con el fin de conseguir por la fuerza sus propósitos. Para Febronio, los príncipes desempeñan un papel determinante en el restablecimiento de la antigua constitución de la Iglesia. El Estado es el protector de la Iglesia, y los mismos obispos, en el desempeño de sus funciones, le están subordinados, «pues han de examinar cada una de las medidas eclesiásticas para ver si efectivamente no son opuestas a la seguridad y salud del Estado». Para ejercer esta función

y para controlar la actividad romana, el Estado cuenta con el *placet*, y a menudo deberá intervenir en la vida y régimen eclesiástico, «pues el soberano, en su misión de protector de la Iglesia, ha sido constituido guardián de la Iglesia genuina, y, por tanto, elevado de hecho por encima del pontífice y de los obispos»<sup>36</sup>.

Resultan sorprendentes las atribuciones sobre la sociedad eclesiástica concedidas a los príncipes: el imponer a los prelados el cumplimiento de las antiguas leyes de la Iglesia, el convocar los concilios nacionales, el negociar la unión de las diversas iglesias nacionales e incluso el colaborar con la fuerza y la espada siempre que una iglesia nacional pretenda sustraerse a la opresión de un pontífice dominador.

Febronio, claramente influido por Van Espen, Richer y otros autores, sobre todo protestantes, escribió un libro, a menudo poco claro y contradictorio, que intentaba conseguir una Iglesia tal como se nos presenta en los primeros siglos, pero sin reflexionar en la evolución que desde entonces ha sufrido la historia; que pretendía unas diócesis liberadas de la dominación romana, pero a las que abandona en manos del poder civil; que defendía el primado del papa, pero tan absolutamente privado de contenido, que resultaba inservible, ya que apenas conserva una preeminencia de honor, de dirección y de vigilancia. El libro, por otra parte, respondía a las ideas e inquietudes de buena parte del episcopado alemán, que se vio reforzado en sus deseos.

A la ideología dominante de la obra subyace la concepción del poder constitucional del siglo XVIII, con su principio fundamental de que el poder público procede del pueblo y la separación de los poderes legislativo y ejecutivo<sup>37</sup>. Así es cómo no niega la necesidad de un primado de derecho en la Iglesia, pero despojado de todo aquello que lo convierte en monarca de la Iglesia.

La reacción romana no se hizo esperar. Un decreto del Índice del 27 de febrero de 1764 condenaba la obra, y, apenas se conoció la identidad del autor, se intentó su retractación. La mayoría de los obispos alemanes se negaron a publicar esta condena, las traducciones francesa, italiana, portuguesa y española no tardaron en aparecer, en Austria se leyó con

<sup>36</sup> PASTOR, *Historia de los papas* vol.36 p.101.

<sup>37</sup> Para conocer los posibles influjos del ambiente sociocultural de la Ilustración, ver PITZER, V., *Justinus Febronius. Das Ringen eines Katholischen Irenikers um die Einheit der Kirche in Zeitalter der Aufklärung* (Gotinga 1976).

interés y la corte de Viena favoreció claramente la obra, dándose el caso llamativo de que José II la aprobase expresamente tres veces consecutivas. Y, aunque la Asamblea del clero francés de 1775 la condenó tajantemente, no cabe duda de que también en Francia fue leída y aprobada.

Y, sin embargo, despertó escaso eco entre los príncipes y los protestantes, a quienes de manera especial iba dirigida. Los monarcas absolutistas podían ver con agrado planteamientos en cierto sentido tan serviles, pero en aquellos años no necesitaban de tal apoyo y además preferían tratar directamente con Roma, que generalmente contentaba sus deseos. Además, no deseaban un episcopado demasiado autónomo y consciente de sus poderes. Ya Lessing fue consciente de la contradicción que en este punto presentaba el autor: «el libro es una descarada adulación de los soberanos, pero todos los argumentos esgrimidos contra las prerrogativas pontificias tendrían mucho más valor lanzados contra los mismos soberanos».

Febronio, presionado incluso por su propio arzobispo, quien, por otra parte, no accedió a destituirle, se retractó a primeros de mayo de una forma tan vaga, que no fue aceptada por Roma. Finalmente, el 15 de noviembre de 1778 firmó una extensa retractación, articulada en 17 apartados, en que reconocía los derechos de la Santa Sede. Meses más tarde, en carta pastoral dirigida a sus diocesanos, rechazó sus opiniones anteriores.

¿Fue sincero? Ni entonces ni hoy nos resulta fácil saberlo, y en realidad tiene poca importancia histórica, ya que no por ello dejó de leerse menos. Numerosos autores escribieron contra las teorías de Febronio, entre los que se distinguió Antonio María Zaccaria con su obra *Antifebronio, o apologia polemico-storica del primato del papa*; pero también entonces se repitió un fenómeno conocido: se leyó mucho al que provocaba el escándalo, pero mucho menos a quienes lo refutaban, por documentadas y convincentes que fuesen las réplicas<sup>38</sup>.

En medio de la controversia, con numerosos escritos a favor y en contra, los arzobispos del Rhin, repitiendo los tradicionales *Gravamina* germanos, publicaron en 1769 los *Avi-samenta de Coblenza*; 31 artículos de quejas y de defensa

<sup>38</sup> Menos conocida, pero, no obstante, digna de tenerse en cuenta, la refutación de SAN ALFONSO MARÍA DE LIGORIO, *Vindiciae pro suprema Pontificis potestate adversus Iustinum Febronium* (Turín 1827).

de los derechos y de la autonomía de los obispos frente al papa y los nuncios.

5. **Las «Puntuaciones de Ems».** — En las tierras del Imperio ejercían su jurisdicción dos nuncios, el de Viena y el de Colonia. El duque de Baviera, Carlos Teodoro, consciente de su creciente importancia, no quería que su Iglesia dependiese de una autoridad lejana, por lo que consiguió la instalación de una nueva Nunciatura en Munich, que incluía en su jurisdicción Baviera y el Palatinado, causando con ello el descontento de la jerarquía eclesiástica cercana, que consideraba disminuida su influencia.

Con tal motivo se reunieron en el balneario de Bad Ems los representantes de Maximiliano, Francisco de Austria, hijo de María Teresa y arzobispo de Colonia; de Clemente, Wenceslao de Sajonia, arzobispo de Tréveris y obispo de otras diversas diócesis; de Federico Carlos, José von Erthal, arzobispo de Maguncia, y el del conde, Jerónimo Colloredo, arzobispo de Salzburgo.

Nos encontramos en agosto de 1786, en pleno ambiente iluminista. Estos cuatro representantes pretendieron limitar la jurisdicción pontificia en Alemania negándola al nuncio, y extendiendo la de los obispos, intentando al mismo tiempo desarrollar una serie de reformas en la liturgia, en el campo de los religiosos y en la pastoral según los gustos racionalizadores de los iluministas.

El 25 de agosto firmaron, en nombre de los arzobispos, un documento compuesto por 23 artículos, en el que se exigía la aplicación del *placet* episcopal a las bulas y breves romanos, la abolición de la jurisdicción de los nuncios, a quienes sólo consideraban como agentes diplomáticos; la abolición absoluta de las facultades quinquenales, el sometimiento general de conventos y monasterios a la autoridad episcopal y la renuncia a la colación de beneficios<sup>39</sup>.

El intento falló por la confluencia de diversas causas coincidentes, que nos ayudan a comprender la situación alemana. Los cuatro arzobispos, de los cuales tres eran príncipes electores, representaban la aristocracia, estaban movidos a menudo más por intereses políticos que religiosos, y los sufragáneos temían que la abolición de la intervención romana se trocase en poder absoluto para los arzobispos. Preferían Roma lejos,

<sup>39</sup> El texto de los 23 artículos aparece en MIRBT, C., *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus* (Tubinga 1935).

a pesar del nuncio, que el arzobispo cercano. Los nuncios de Munich y de Colonia se movieron con rapidez y consiguieron adhesiones. José II, que en su reino actuaba con total despotismo, no se animó a favorecer los artículos, tal vez movido por las quejas de los sufragáneos, tal vez porque consideraba también que le resultaba más fácil dominar al papa que a los obispos-príncipes-iluministas. Finalmente, al tiempo que el rey de Prusia reconocía la autoridad del nuncio de Colonia, el de Baviera reconoció al de Munich.

Conociendo estos antecedentes, el 14 de noviembre de 1789 publicó Pío VI su condenación: *Responsio ad metropolitanos Maguntinum, Trevirenses, Coloniensem, Salisburgensem super nuntiariis apostolicis*. En ella reafirmaba claramente los derechos de la Santa Sede<sup>40</sup> con un lenguaje firme y con riqueza de argumentos.

Los arzobispos quisieron actuar tal como habían programado en las *Puntuaciones*, sin pedir dispensas, actuando directamente, introduciendo modificaciones que correspondían al papa. Incluso Erthal, arzobispo de Maguncia, dirigió a sus sacerdotes una circular convocándoles a un sínodo nacional, en la que se podía intuir un movimiento de rebelión antirromana; pero la Revolución francesa modificó la situación. En 1803, la reforma constitucional de Ratisbona secularizó los principados eclesiásticos, motivando la desaparición de los obispos hijos o parientes de reyes, que se sentían frecuentemente más influidos por la llamada de la sangre que por las urgencias religiosas, que se preocupaban más por limitar el influjo del nuncio que por revitalizar la vida espiritual de su diócesis, que acumulaban diócesis y beneficios, pero no temían recurrir al ejemplo de la Iglesia primitiva si esto les proporcionaba argumentos para la defensa de su autonomía.

La revolución tendrá como consecuencia una Iglesia más pobre, más desamparada, sin la seguridad que ofrecía la protección oficial, y unos obispos que contarán únicamente con la colaboración de sus fieles y el apoyo de la Santa Sede, a la que se sentirán más unidos que nunca. No quiere decir esto que no se continuase ahondando en el sentido profundo que debía adquirir la comunidad eclesiástica y sobre la función primordial de los obispos en ella, pero se trataba de una reflexión dirigida por la teología, la Escritura o la Tradición y no por la presión política, la ambición o el interés.

<sup>40</sup> Apareció en Cádiz, en 1813, una traducción española.

## V. EL JOSEFINISMO

1. **Antecedentes.**—Las tendencias absolutistas, galicanas y febronianas adquieren en Austria un tinte especial, dado que coinciden con dos reinados tan peculiares como los de María Teresa (1740-80) y de su hijo José II, asociado al trono desde 1765 y que reinará hasta 1790. Nos encontramos en plena época de la Ilustración, y, naturalmente, las características de ésta influirán poderosamente en la política religiosa de aquéllos <sup>41</sup>.

Es conocido con el nombre de josefinismo debido a José II; pero en realidad la política regalista no sólo no comienza con él, sino que tenía una larga tradición en el Imperio, según hemos señalado al hablar de la guerra de Sucesión española. Además, algunas de las normas que caracterizaron esta política fueron elaboradas e impuestas en tiempo de María Teresa, de modo que en muchos aspectos hubo una clara continuidad de modos y de fines en ambos reinados.

Y no extrañará esto si tenemos en cuenta que en gran parte de ambos reinados gobernó el canciller Wenzel von Kaunitz-Rietberg (1711-94). Kaunitz estudió derecho en Leiden, donde había estudiado Febronio, y fue embajador en París, cuna del galicanismo y centro de pensadores y publicaciones iluministas. El canciller puso estas ideas al servicio de la política imperial.

También influyó de manera perdurable la obra de Gerard van Swieten (1700-72), holandés, médico de María Teresa, encargado por ella de la reforma universitaria y autor de nuevos programas de estudios en las Facultades de Medicina y Derecho <sup>42</sup>. Esta última Facultad enseñó la conveniencia de iglesias nacionales y la superioridad absoluta del Estado, a cuyos intereses la Iglesia debería supeditarse.

Este intento de secularizar la universidad, sustrayéndola al influjo de los jesuitas, fue continuado años más tarde en la Facultad de Teología gracias al benedictino Franz Stephan Rautenstrauch (1734-85), abad de Braunau. Enemigo de la escolástica, concede, en el programa de estudios elaborado por encargo del emperador, gran atención e importancia a los estudios exegéticos y patrísticos. La historia de la Iglesia y la

<sup>41</sup> BLANNANG, T., *Joseph II and Enlightened Despotism* (Harlow 1970).

<sup>42</sup> HERSCHE, P., *Gerard van Swietens Stellung zum jansenismus*: Internationale Kirchliche Zeitschrift 61 (1971) 3-56.

teología pastoral, junto a la historia de los dogmas, son estudiados con un interés antes desconocido. El derecho canónico, imbuido de las teorías de Van Espen y Febronio, constituyó también uno de sus focos de atención.

Este nuevo plan de estudios, que concedía, como puede observarse, un primer plano a los estudios positivos, suponía un avance en relación a la teología especulativa decadente del período anterior, pero tenía el grave inconveniente de pretender un modelo de sacerdote iluminado, más racional, más al servicio de una sociedad humanitaria que de un ideal transcendente, modelo deseado y dirigido por el Estado y no por el episcopado. Porque la pretensión, puesta en práctica por José II, de que los seminarios no dependiesen de los obispos, sino del Estado, que establecería cuatro seminarios generales en Viena, Budapest, Lovaina y Pavía, suprimiendo los demás, tenía la ventaja de unos profesores mejor preparados y una formación intelectual mejor, pero el grave inconveniente de que esta formación correspondía más a un interés social determinado que a unos intereses religiosos y eclesiásticos.

¿Es el josefinismo la radicalización del febronianismo? El josefinismo constituía una doctrina política, un modo de actuación estatal, mientras el febronianismo era una doctrina eclesiástica o de Iglesia. La primera estaba al servicio del rey; la segunda, al de los obispos. Ambas se enfrentaban a la curia romana y al papa. Creo que debemos fijarnos en dos aspectos diversos, pero complementarios. Por una parte, para María Teresa, y con más razón para su hijo, el Estado es el encargado de regular, modificar y limitar según su gusto las actividades de la Iglesia. Por otra, el siglo XVIII, el siglo de la razón y de la Ilustración, no puede sufrir situaciones anacrónicas, tradiciones y privilegios pretéritos, métodos de enseñanza desprestigiados, que caracterizaban la Iglesia del momento. Con el fin de modernizar la sociedad, el Estado se sentía con el derecho de poner remedio a todas estas situaciones directamente por su propia autoridad, sin ponerse de acuerdo antes con Roma.

A esto llamamos josefinismo, a una intromisión de la política en campos tradicionalmente reservados a la Iglesia, muchos de los cuales eran puramente religiosos<sup>43</sup>. En esta intromisión debemos individuar el elemento jurisdiccionalista, co-

<sup>43</sup> El estudio más completo del josefinismo continúa siendo el de MAAS, F., *Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Oesterreich 1760-1790*, 2 vols. (Viena 1951-53).

riente en todas las cortes europeas, fomentado y arquitecturado por el febronianismo; las preocupaciones económico-sociales, transparentes en las medidas desamortizadoras o impositivas, y las disposiciones reformistas, tendentes a la difusión de una piedad «iluminista» capaz de eliminar las devociones del catolicismo barroco y centrada en la exaltación de las virtudes «útiles» del cristianismo.

La política fue prácticamente la misma, porque los colaboradores eran los mismos, aunque los métodos y el modo variaba, dado que el carácter del hijo era muy diverso del de María Teresa. Esta era persona amante de todas las devociones tradicionales, profundamente religiosa, intolerante para con las otras confesiones religiosas, con un sentido extraordinario de su dignidad y de su tarea, que le llevaba a menospreciar la autoridad del papa, pero no a enfrentarse innecesariamente con él, por lo que sus medidas fueron tomadas, generalmente, con más tacto, paulatinamente e incluso tras conversaciones y consultas con el nuncio.

José II no era el hombre irreligioso que pintan algunos, no tenía el temperamento escéptico, la religiosidad deísta-racionalista de Federico II de Prusia, ni su pretensión de crear un Estado puramente secular, religiosamente neutral <sup>44</sup>. Al contrario. A pesar de sus ideas tolerantes, que le llevaban a no conceder los derechos en función de su religión, su actuación no pretendía ir contra la Iglesia, sino que quería favorecerla positivamente, aunque evidentemente tenía una concepción muy personal de lo que era la Iglesia, que debía mantenerse dócil a su idea global de sociedad político-religiosa <sup>45</sup>.

**2. Las reformas eclesiásticas.**—María Teresa creó en 1770 el Departamento de Asuntos Eclesiásticos, encargado de llevar adelante la política eclesiástica. Resulta sorprendente el número de ordenanzas emitido por este Departamento y las materias que abarca. Sólo en el reinado de José II suponen casi seis mil, número inverosímil si no contamos las nimiedades alcanzadas y las intromisiones a las que se llega, que explican la definición que del emperador formulaba Federico II de Prusia: «mi primo, el rey sacristán».

Todas las disposiciones indican un poder soberano, autónomo, que gobierna a su antojo la Iglesia. Para ello impuso toda clase de trabas en sus relaciones con la Santa Sede, dis-

<sup>44</sup> RITTER, G., *Friedrich der Grosse* (Heidelberg 1954).

<sup>45</sup> GEIER, F., *Die Durchführung der Kirchlichen Reformen Josephs II in vorderösterreichischen Breisgau* (Stuttgart 1905).



puso del *placet* para los documentos pontificios, prohibió a los obispos la petición de dispensas matrimoniales. Los religiosos debían tener superiores propios dentro del Imperio, las causas y controversias debían dirimirse dentro de sus confines sin apelar a Roma, se prohibió la permanencia de estudiantes en el Colegio Germánico de Roma.

A lo largo del siglo XVIII se extendió la convicción de que los religiosos de vida contemplativa eran inútiles para la sociedad y para la Iglesia, y que, por consiguiente, sólo debían admitirse religiosos dedicados a actividades «útiles», a la vida pastoral o a la enseñanza. Por otra parte, el número de conventos en muchas regiones era desorbitado, acumulándose las casas de una congregación en una misma ciudad; casas que, por otra parte, contaban generalmente con pocos religiosos. Así se comprende mejor las medidas radicales que los diferentes Estados tomaron contra los religiosos.

María Teresa comenzó suprimiendo algunos monasterios y José II suprimió todos los monasterios contemplativos en 1783. Cartujos, carmelitas, camaldulenses y clarisas desaparecieron completamente, mientras los benedictinos y premostratenses pudieron subsistir en menor número, porque se dedicaron a la enseñanza o a los hospitales. Se calcula que desaparecieron aquel año unos 700 conventos. Como medida en cierto sentido complementaria, prohibió las dotes que tradicionalmente se exigía a quienes entraban en religión.

María Teresa, siguiendo una costumbre aceptada, sobre todo en países protestantes, dedicaba a necesidades del Estado los beneficios obtenidos por la venta de los conventos. José II, sin embargo, aplicó a la Caja de la Religión los cuantiosos bienes obtenidos por estas medidas secularizadoras. Esta Caja de la Religión racionalizó la actividad económica de la Iglesia: se aumentaron los salarios de los sacerdotes y se crearon unas 800 nuevas parroquias, que renovaron la pastoral en zonas necesitadas.

Hay que insistir en la reorganización de los estudios eclesiásticos. En 1783 se publicaron los decretos sobre la creación de los cuatro «seminarios generales» y los ocho «preseminarios» en Insbruck, Grätz, Friburgo de Brisgovia, Olmütz, Praga, Luxemburgo y dos en Lemberg, uno para el rito latino y otro para el griego. Al mismo tiempo se impusieron unas instrucciones que regulaban los estudios y que abarcaban no sólo las materias, sino también los libros que debían emplearse.

Hemos descrito ya las materias que debían enseñarse. José II y su colaborador Raustenbrauch impusieron también

los profesores y determinaron los autores más convenientes. Arnould, Quesnel, Van Espen y Febronio estaban entre los autores a estudiar, es decir, los más conocidos jurisdiccionalistas y jansenistas, los mismos que años más tarde impondría el sínodo de Pistoya al dictaminar sobre las lecturas convenientes y necesarias en una casa de formación sacerdotal.

Resulta evidente que estas medidas suponían un aumento del nivel cultural del clero, pero es evidente también que se pretendía un tipo de clero más colaborador del Estado ilustrado que de una Iglesia dispensadora de la gracia.

María Teresa y, sobre todo, José II se entrometieron en todos los campos de la vida de la Iglesia: se redujo el número de fiestas, ciertamente excesivas; se dieron nuevas normas para el culto, se reguló el matrimonio sin tener en cuenta las disposiciones canónicas, se prohibió la emisión de votos solemnes antes de cumplir los veinticuatro años (1770), se determinaron las circunstancias bajo las cuales los religiosos podían permanecer fuera de sus conventos y se dieron normas para las actividades parroquiales, se prohibió en las universidades el juramento de defender la Inmaculada Concepción y se mandó suprimir de los rituales las bulas *In Coena Domini* y *Unigenitus* y algunas fórmulas de bendiciones y exorcismos. Se llegó a reglamentar el número de cirios que convenía iluminar en algunas ceremonias litúrgicas. Este comportamiento suponía, evidentemente, la acentuación regalista de una competencia estatal jurisdiccionalista que no se limitaba a los derechos *circa sacra*, sino se extendía a los *in sacra*. Todos los aspectos de la vida eclesiástica y religiosa que tuviesen proyección social (propiedad eclesiástica, matrimonios, formas externas de culto, formación y organización del culto, etc.) quedaban bajo su influjo.

José II, a diferencia de su madre, e inmediatamente después de su muerte, practicó la tolerancia y dictó diversas leyes que la regulaban. Ante la ley eran iguales todos los ciudadanos, prescindiendo de su religión, por lo que los no católicos podían acceder a las universidades y a los cargos públicos. En los matrimonios mixtos, los hijos adoptarían la religión del padre, y las hijas, la de la madre, y obligó a los sacerdotes a presenciar y bendecir este tipo de matrimonios, que iban contra el derecho canónico y que causarían problemas también a lo largo del siglo XIX.

**3. Viaje a Viena de Pío VI.**—Ante la actuación arbitraria de José II, el papa decidió actuar de manera inusitada.

En vista de que ni las protestas ni las cartas lograban nada, Pío VI se puso en camino hacia Viena, a pesar del parecer contrario de la mayoría de los cardenales. El pueblo se entusiasmó, se le recibió con alegría a lo largo del trayecto, dando origen a una devoción popular que se desarrollará con Pío VII y, en general, a lo largo del siglo XIX<sup>46</sup>. Resulta también digno de tenerse en cuenta el movimiento apologético en favor del papado originado por este viaje aparentemente fracasado. Para algunos, el papa se presenta como la única limitación existente del absolutismo político dominante. Pero también aparecieron, al mismo tiempo, panfletos contra el pontífice. El más conocido fue publicado en Viena durante la estancia de Pío VI, escrito por el catedrático de Derecho canónico de la Universidad, Eybel, con el título *¿Qué es el papa?*, en el que el pontífice queda reducido a un obispo cualquiera, sin ningún derecho especial en lo eclesiástico o en lo civil.

El emperador salió a su encuentro acompañado de su hermano y del canciller Kaunitz. El recibimiento resultó solemne, respetuoso, lleno de buenos augurios, pero la estancia pontificia, que se prolongó durante un mes, no dio lugar a ningún fruto positivo. Es más, las prolongadas conversaciones y la aparente cordialidad podían provocar un equívoco: la convicción de que el pontífice estaba de acuerdo con las medidas josefinas<sup>47</sup>.

Estas medidas adquirieron caracteres más acusados en 1783, es decir, inmediatamente después de la visita de Pío VI. En diciembre de este mismo año, José II devolvió la visita y visitó Roma<sup>48</sup>. El 20 de enero de 1784 firmaron un concordato por el que se creaba una nueva demarcación de los obispados austríacos y el emperador obtenía el derecho de nómina para los obispados de Milán y Mantua, entonces gobernados por Austria<sup>49</sup>.

Los viajes y el acuerdo final pueden indicar, por un lado,

<sup>46</sup> CORDARA, G., *De profectione Pii VI, P. M. ad aulam Viennensem commentarii* (Roma 1855); GENDRY, *Voyage de Pie VI à Vienne* (1782) (París 1891).

<sup>47</sup> Escribe Cordara estas sorprendentes palabras: «sane toto hoc tempore mira inter utrumque animorum coniunctio ac verus amor apparuit» (ibid., p.60).

<sup>48</sup> OLAECHEA, R., *José II y J. Nicolás de Azara. Los dos viajes del emperador austríaco a Roma*: Miscelánea Comillas 41 (1964) 85-153. Naturalmente, estos viajes no solucionaron los problemas, pero acentuaron el equívoco. Cf. MARONGIU BONAIUTI, C., *I viaggi a Roma e la amichevole composizione dell'imperatore Giuseppe II con Pio VI*: Annali della Facoltà di Scienze de Pisa 3 (1973) 217-59.

<sup>49</sup> GOYAU, G., *L'Alemagne religieuse* (París 1898) t.1 p.52.

la debilidad y el sometimiento de la Iglesia a una política todopoderosa, que alcanza grados de intromisión ridículos y no conocidos antes, y, por otra, que, a pesar de todo, este poder omnímodo que pretende tener en sí mismo el derecho de su actuación no rechaza el llegar a un concordato por el que aceptaba como concesiones lo que reclamaba como derechos.

En realidad, de ambos viajes aparece claro que el papa seguía siendo considerado como la autoridad universal dentro de esa Iglesia tan fragmentada en parcelas nacionales y la única capaz de protestar contra los abusos del poder. Porque sorprende la aceptación pasiva del episcopado austríaco. Nunca poder político alguno había osado legislar sobre tantos aspectos internos de la vida eclesiástica, y, sin embargo, nos encontramos con una iglesia dócil que acepta todas las disposiciones, incluso las relativas a los seminarios y a la formación de eclesiásticos, sin protesta ni reacción contraria aparente.

Menos en los Países Bajos y en Hungría. En ningún lugar del Imperio fueron tan mal recibidos los decretos imperiales como en este país, donde la defensa de las tradiciones religiosas adquiriría también un matiz nacionalista. Ya María Teresa había nombrado arzobispo de Malinas a un austríaco, Juan Enrique Fernando, conde de Franckenberg (1726-1804), y su hijo pondrá al frente del seminario general de Malinas al también austríaco Stöger<sup>50</sup>.

Todas las leyes puestas en vigor en los países hereditarios fueron aceptadas con grandes resistencias en los Países Bajos. La supresión de conventos y de los seminarios diocesanos y las medidas que afectaban a la liturgia y al matrimonio o que suprimían privilegios del clero o tradiciones populares, encontraron toda clase de protestas no sólo entre el clero, sino también en las autoridades civiles locales.

La implantación del «seminario general» en Lovaina y del «proseminario» en Luxemburgo en 1786 supuso la gota que desbordó el malestar. No se estaba de acuerdo ni con la supresión de los seminarios diocesanos, ni con la implantación de uno general, ni con los libros de texto, ni con los profesores, considerados de tendencia febroniana.

Durante cuatro años, hasta la muerte del emperador, la situación permanecerá inquieta y la población perturbada.

<sup>50</sup> Russo, A., *Il giuseppinismo nei Paesi Bassi Austriaci e l'opera del card. J. Heinrich von Franckenberg*: Rivista di Letteratura e di Storia Ecclesiastica 1 (1969) n.4 p.41-68; DAVIS, W., *Joseph II: An Imperial Reformer for the Austrian Netherlands* (La Haya 1974).

José II mantendrá por encima de todo, con la fuerza, sus disposiciones, oponiéndose incluso a su hermana María Cristina y a su marido, Alberto de Sajonia, gobernadores del territorio, que practicaban una política más realista, hasta que la cercana Revolución francesa obligó a suavizar o anular algunas de las disposiciones más conflictivas, como la existencia del seminario general.

A lo largo de la historia encontramos repetidamente esta situación: el componente nacionalista colabora activamente con los fermentos religiosos, con el descontento o la oposición, por motivos religiosos. El pueblo belga demostró no estar de acuerdo con la política religiosa del emperador, pero no hay duda de que extremó la expresión de su desacuerdo por el hecho de que esta política le venía impuesta por un emperador y unos oficiales extranjeros y, además, opresores.

## VI. EL SÍNODO DE PISTOYA

Pedro Leopoldo, gran duque de Toscana, era hermano de José II, a quien sucedió en el Imperio con el nombre de Leopoldo II.

Imbuido de las ideas de la Ilustración, consciente de que había que cambiar muchas de las bases que caracterizaban la sociedad del Antiguo Régimen, se dedicó con ahínco a la modernización de su Estado.

Llegó a la conclusión de que era mejor arreglar por cuenta propia las cuestiones religiosas que se plantearan sin necesidad de acudir a Roma. En 1779 pidió a los obispos que recuperasen sus derechos, usurpados hasta el momento por Roma. Prohibió la lectura de la bula *In Coena Domini*; fomentó la institución de academias eclesiásticas para la mejor formación del clero; creó la Caja Eclesiástica, que reunía los patrimonios de los conventos, oratorios, confraternidades, capellanías y patronatos suprimidos y que proporcionaba a los sacerdotes sueldos más decentes que los hasta entonces devengados; pretendió que la multitud de sacerdotes que vivían de los diversos beneficios se incardinasen en parroquias, de forma que todos tuviesen cura de almas; determinó la igualdad jurídica y tributaria de los eclesiásticos.

El 26 de enero de 1786 publicó los 57 puntos eclesiásticos, que constituyen la carta magna del reformismo leopoldino. El núcleo central del documento, sobre los deberes y la formación de los párrocos (punto 31-36 y 38-54), es obra directa del

gran duque. Los otros puntos demuestran la influencia de las teorías episcopalistas y parroquistas (puntos 1-8), jansenistas (punto 4), rigoristas (puntos 25 y 38), josefinistas, sobre el «nuevo sistema de devoción» adoptado en el Imperio (puntos 27 y 37), jurisdiccionalistas (puntos 56-57) <sup>51</sup>.

Para llevar a cabo la reforma de la Iglesia, Leopoldo contó con algunos obispos y sacerdotes; pero quien resume el período y ha quedado como símbolo de esta época es Escipión de Ricci, obispo de Pistoia <sup>52</sup>.

El sínodo de Pistoia es la respuesta a la petición que el gran duque había hecho a los obispos de convocar asambleas diocesanas a fin de preparar la Asamblea nacional de Florencia.

La preparación del sínodo sufrió el influjo de jansenistas franceses, holandeses e italianos, y entre estos últimos participó de modo especial Pedro Tamburini, «que debía ser el alma de esta empresa dirigida contra la vieja máquina papal». Las sesiones se celebraron a lo largo de varias semanas de intenso trabajo y elaboraron una serie de decretos que constituían un programa completo reformista. Vamos a señalar algunas de sus conclusiones.

El sínodo propugna una democracia, cuyos órganos de gobierno serían los sínodos diocesanos, en los que tendrían parte todos los clérigos de la diócesis. Las decisiones emanadas de estos sínodos serían el cuerpo legislativo de la misma. Como forma más directa de gobierno se determina el establecimiento de la conferencia eclesiástica alrededor del obispo. Ricci consideraba que todos los obispos y los pastores de segundo orden (los párrocos) eran los vicarios de Cristo, los depositarios de la fe, los defensores de la moral y de la disciplina de los antiguos Padres de la Iglesia <sup>53</sup>.

Esta idea, que expresa no sólo una realidad teológica, sino también una realidad social que no soportaba ya cuerpos intermedios surgidos en función de privilegios y de beneficios económicos, aparecerá poco después claramente expresada en algunos cuadernos de quejas de la Revolución francesa <sup>54</sup>.

<sup>51</sup> MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* t.38 (París 1907) col.999-1012. El punto 5 compendia el plan general: (ri-vendicare all'autorità dei vescovi i diritti originari loro statigli usurpati dalla Corte romana abusivamente).

<sup>52</sup> MATTEUCCI, B., *Scipione di Ricci: saggio storico-teologico sul giansenismo italiano* (Brescia 1941).

<sup>53</sup> STERENI, R., *Rapporto fra primato pontificio e autorità dei vescovi in Scipione dei Ricci* (Roma 1970).

<sup>54</sup> Los sacerdotes del Delfinado escriben: «En la Iglesia sólo existen

El papa es considerado como «cabeza ministerial», primero entre los pastores en orden a la enseñanza, y su autoridad no se extiende a los asuntos temporales y civiles. El sínodo no acepta la infalibilidad pontificia como carisma personal, ya que tal infalibilidad fue concedida al cuerpo de los pastores, que en su conjunto representan la Iglesia.

Los obispos reciben de Cristo todos los derechos necesarios para el buen régimen de la diócesis, por lo que deben reclamar a Roma todos los derechos usurpados y conceder las dispensas necesarias en nombre propio. El sínodo aconseja a los obispos que se desprendan de todo el aparato externo, exige que residan en sus diócesis, les pide que abandonen todo privilegio.

Pistoya ha sido promovido por el soberano, y de éste recibirán el *exequatur* sus decretos; pero no sólo por este motivo defenderá la absoluta autonomía de lo temporal, sino que sus raíces galicanas o febronianas le llevan en esta dirección incluso en el plano doctrinal<sup>55</sup>.

Un aspecto sumamente positivo del sínodo reside en el interés que manifiesta por la mejor preparación de los sacerdotes y en la preocupación por procurarles unos medios de vida al margen de su actividad pastoral para que no se vean precisados a mendigar estipendios ni beneficios de ningún tipo, con lo cual su predicación y ejercicio sacerdotal tendría más eficacia. Junto a su preocupación por los sacerdotes aparece la insistencia en una mejor formación del pueblo por la práctica de una religión más pura y desprendida de magias y supersticiones.

El pensamiento del sínodo sobre los religiosos aparece en este párrafo: «los regulares no fueron admitidos en el clero sino en cuanto se consideraron útiles para cooperar a la santificación del prójimo, dependiendo de los obispos. El sacerdocio del cual fueron investidos en los siglos más próximos a nosotros no puede tener otro objeto. Todos los privilegios,

dos órdenes, los obispos y los sacerdotes, igualmente de institución divina; los primeros suceden a los doce apóstoles; los otros, a los setenta y dos discípulos... Canónigos, abades y priores no son de institución divina; sólo son usurpadores, ajenos al edificio de la Iglesia, titulares sin función, pastores sin rebaño». Y proponen el restablecimiento de un presbiterio alrededor del obispo para que gobiernen la diócesis en lugar de los vicarios generales. Cit. en GODEL, J., *La reconstruction concordataire dans le diocèse de Grenoble après la Révolution (1802-1809)* (Grenoble 1968) p.29.

<sup>55</sup> BOLTON, Ch. A., *Church Reform in 18th Century Italy. The Synod of Pistoya 1786* (La Haya 1969).

usos y exenciones que les dispensaron para este fin serán considerados como nulos y abusivos». De este principio se derivan las diversas limitaciones y condiciones impuestas a la existencia de los religiosos <sup>56</sup>. En realidad, en su tendencia anticongregaciones religiosas, Pistoya confirma, una vez más, que el episcopalismo es siempre contrario a la exención y que los janse-nistas no sólo no tenían ninguna simpatía por los religiosos, sino que incluso no acababan de comprender la necesidad de su existencia.

Quizá es en su interés por la reforma litúrgica donde más positivamente haya que juzgar el sínodo de Pistoya, ya que, adelantándose casi dos siglos, preconizó una legislación litúrgica y sacramental que en líneas generales y en muchos de sus aspectos concretos fueron aprobados por el concilio Vaticano II.

De todas maneras, conviene reflexionar sobre la evolución y lo que significó este sínodo, que retuvo la atención de numerosos reformistas europeos y que frecuentemente quiso ser imitado, a pesar de que coincidió con el revuelto período pre-revolucionario <sup>57</sup>.

Los miembros del sínodo de Pistoya estaban convencidos de que algunas verdades de la Iglesia habían experimentado un progresivo oscurecimiento debido en gran parte a la actitud de Roma y a las atribuciones usurpadas por la curia. Para atajar esta situación consideraban que era urgente realizar una serie de reformas relacionadas con la cabeza y con los miembros y con el modo de educarlos y dirigirlos. Resulta aleccionadora la imagen que del sacerdote describe el documento *Sobre la vida y honestidad de los clérigos* y el interés pastoral por la formación religiosa y la práctica litúrgica-sacramental de los fieles. Se atribuye el poder a la comunidad eclesial, y ésta lo comunica a los pastores, para que lo ejerzan no sólo en sus diócesis, sino en la Iglesia universal. El papa es la cabeza ministerial, entendido, según el decreto de condenación,

<sup>56</sup> El sínodo decide: 1) que haya en la Iglesia únicamente una congregación religiosa; 2) no poseerán iglesias públicas y la mayoría de sus miembros permanecerán laicos; 3) en cada ciudad habrá un único monasterio, situado fuera de la ciudad; 4) dedicarán tiempo y atención al trabajo manual; 5) no se admitirá distinción alguna entre monjes de coro y laicos; 6) no se tolerará el voto de permanencia perpetua; todos los votos serán temporales; 7) el obispo es el encargado de vigilar la vida, los estudios y el trabajo de los monjes; 8) valen las mismas decisiones para las monjas. Cf. *Promemoria riguardante la riforma dei regolari*.

<sup>57</sup> Esto aparece claramente en el abundantísimo epistolario de Ricci, conservado en el Archivo de Estado de Florencia.



«en el sentido de que el romano pontífice no recibe de Cristo la autoridad en la persona del bienaventurado Pedro, sino de la Iglesia la potestad de ministerio». Finalmente, se confía al soberano la potestad coactiva para sancionar y defender la disciplina externa.

Las doctrinas galicanas y de Quesnel aparecen, sobre todo, en los cánones *de fide*, donde se introduce una definición episcopalista richerista sobre la constitución de la Iglesia; el rigorismo litúrgico se manifiesta en los decretos sobre los sacramentos, en particular en los referentes a la eucaristía, el orden y a la extremaunción, mientras las tendencias regalistas resaltan en los decretos sobre el matrimonio, influidos por Van Espen, y el rigorismo ético aparece en el decreto sobre la penitencia. En este tema, siguiendo su inspiración parroquista, Ricci concede a todos los sacerdotes con cura de almas la potestad de absolver los casos reservados. Y también, en esta misma línea, instituirá un consejo estable del obispo, con la participación de ocho párrocos.

El sínodo se celebra al mismo tiempo que se reúnen en Bad Ems los representantes de los arzobispos alemanes, pero el espíritu y las inquietudes que en ambos documentos se traslucen son completamente distintos.

Conviene resaltar el carácter peculiar del reformismo pistoyense comparado con los que se dan en Europa, y que hemos estudiado en estas páginas, y, sobre todo, con la política josefina, que se caracteriza por su carácter político y estatista, y en la que no aparecen algunas peculiaridades italianas, sobre todo la presencia autónoma del episcopado y del clero jansenista, que tanto influjo adquirió en los programas de reforma<sup>58</sup>.

Además, aparece un respeto a los cuerpos intermedios, que se traduce en el especial relieve concedido a los párrocos y a los sínodos diocesanos en un momento en que políticamente se intenta poner en pie las asambleas provinciales. Democracia eclesiástica y libertades representativas burguesas aparecen unidas en el proyecto constitucional leopoldino<sup>59</sup>.

Esta participación de los párrocos con voto deliberativo en los sínodos diocesanos refleja la influencia de las ideas de

<sup>58</sup> M. ROSSA, *Riformatori e Ribelli nel 700 religioso italiano* (Bari 1969); A. C. JEMOLO, *Il giansenismo in Italia prima della Rivoluzione* (Bari 1928); B. MATTEUCI, *Scipione de Ricci. Saggio storico-teologico sul giansenismo italiano* (Brescia 1941).

<sup>59</sup> WANDRUSZKA, *Leopold II. II. 1780-1792* (Wien-München 1965) p.120-21.

Richer, pero también de la Iglesia separada de Utrecht <sup>60</sup>. En el sínodo de 1763 de esta Iglesia aparece ya claramente un parroquismo moderado <sup>61</sup>. El reformismo de Ricci atribuirá, sin embargo, al laicado una función marginal y secundaria en relación al cuerpo eclesiástico, lo cual concuerda también con el insignificante papel representado por el pueblo en la política del despotismo ilustrado.

El intento de Pistoya resulta, a la vez, moderno y reaccionario: junto a la pretensión de una Iglesia nacional toscana, que se inspira en una típica institución del catolicismo *ancien régime*, la Iglesia galicana, aparece un reformismo de diverso contenido religioso y democratizante, que produce una imagen arcaizante y revolucionaria. Este encuentro contrastante de motivos, que terminaron por enfrentarse entre sí, tuvo el significado histórico de consumir la secular controversia institucional-disciplinaria que en el interior del catolicismo se había venido desarrollando y de descubrir las limitaciones, las dificultades y las antinomias del reformismo iluminado.

La convocatoria del concilio nacional toscano, que inicia sus trabajos el 23 de abril de 1787, provocó la alianza de todas las fuerzas contrarias a Ricci y a la política eclesiástica leopoldina: los antirreformistas, el partido moderado, el nuncio y los mismos ministros de Leopoldo, que preferían una vuelta a la política jurisdiccionalista estatal tradicional que la política eclesiástico-religiosa de Ricci. Esta coalición impuso el rechazo de los *Puntos eclesiásticos* del gran duque y de las resoluciones de Pistoya <sup>62</sup>.

Años más tarde, en 1793, muerto Leopoldo, retirado Ricci, en plena revolución, olvidado el sínodo, Pío VI lo condenará con la bula *Auctorem fidei*. Junto a las diversas claves de interpretación que la bula admite, sugiero una que, aunque no toca los aspectos teológico-doctrinales, plantea un aspecto sugestivo en los albores de la democracia y del liberalismo: el antiparroquismo latente en la bula, que lo identifica con la insubordinación y con los enemigos de la Iglesia y del Trono, ¿puede ser considerado como un intento antidemocrático, que se aprovecha de las connotaciones negativas de la

<sup>60</sup> MATTEUCCI, B., *Mons. Scipione de Ricci e la sua dipendenza dalla chiesa scismatica di Utrecht* (Pistoya 1937).

<sup>61</sup> Sobre las diversas posturas que este sínodo provocó en los ambientes de la curia romana, CAFFIERO, M., *Lettere da Roma alla Chiesa di Utrecht* (Roma 1971).

<sup>62</sup> *Atti dell'Assemblea degli Arcivescovi e vescovi della Toscana tenuta in Firenze nell'anno 1788* (Firencia 1787-1790), 7 vols.

revolución? En cualquier caso, supone, ciertamente, una afirmación clara del papel y del puesto del papado en la Iglesia y un rechazo de las aspiraciones litúrgicas reformistas. En 1805, en Florencia, aprovechando la estancia de Pío VII, que volvía de consagrar a Napoleón en París, Scipión Ricci se retractó ante el pontífice de toda su actividad anterior y aceptó sin reservas la *Auctorem fidei*. Representaba la aceptación ante el mundo cristiano de un importante documento de magisterio apostólico.

## VII. LA «CONSTITUCIÓN CIVIL DEL CLERO»

Aunque esta *Constitución* haya sido elaborada y aprobada en pleno entusiasmo revolucionario y sus consecuencias hayan influido en el desenvolvimiento de la vida eclesiástica durante este período, la doctrina que en ella se defiende pertenece a la época anterior. Más que a una primera página del siglo XIX, corresponde al desenlace de las actitudes eclesiásticas y estatales de los siglos anteriores.

La *Constitución civil del clero* aparece, sobre todo, como una obra del galicanismo exagerado llevado hasta las últimas consecuencias. Se trataba de mantener, en contra del poder pontificio, la independencia de las iglesias locales y de la sociedad laica<sup>63</sup>. En el orden temporal, los reyes son absolutamente independientes del papa, y en el orden espiritual, el papa no es superior a los concilios generales y está sometido a sus decretos.

El llamado Comité eclesiástico, nombrado por la Constituyente el 20 de agosto de 1789, debía encargarse de realizar las reformas relativas a la religión y al clero. Pero, antes de que este Comité hubiera presentado sus proyectos, la misma Constituyente tomó una serie de medidas en relación con los privilegios del clero, la supresión de las órdenes religiosas y los bienes eclesiásticos, que serán estudiadas en otro capítulo.

Finalmente, tras estos pasos tan significativos, sobre todo considerando que habían sido tomados directamente, sin ningún acuerdo previo, por una institución exclusivamente polí-

<sup>63</sup> Según Luis Madelin, en la revolución se conjuntaron los deseos de revancha de los jansenistas, de los protestantes, que querían resarcirse de la revocación del edicto de Nantes, de los galicanos y de los legistas, que deseaban someter a la última institución todavía independiente. Cf. *Histoire politique* p.522-23 t.4 de la *Histoire de la nation française*, dirigida por Gabriel Hanotaux.

tica, el Comité eclesiástico presentó su proyecto de Iglesia francesa <sup>64</sup>.

El decreto sobre los bienes eclesiásticos y los votos religiosos había indicado la línea maestra en esta política. La *Constitución civil* representó su realización definitiva. Esta reflejará, al tratar sobre las relaciones Iglesia-Estado, la doctrina de los conocidos artículos de P. Pithou sobre las libertades de la Iglesia galicana y las recientes conclusiones de Pistoya, aplaudidas por los jansenistas. Martineau, en su informe, invita a la Asamblea a devolver a la religión «toda su energía y dignidad». No se pretende tocar en modo alguno, dice, las reglas de la fe y de la moral. Sobre estos temas, «la religión católica, apostólica y romana no puede sufrir alteración ni cambio». Únicamente se trata de organizar la disciplina exterior.

La *Constitución*, en la que se pretendía «la vuelta a la disciplina de la Iglesia primitiva...», constaba de cuatro artículos:

- 1) Se daban a la Iglesia los límites generales de la Francia administrativa. Se reducían las diócesis a 83, es decir, el número de los departamentos existentes, y se agrupaban en diez distritos metropolitanos. La ciudad episcopal no debía comprender más que una parroquia, agrupada alrededor de la iglesia catedral. El párroco sería el obispo de la misma, asistido por una serie de vicarios. El órgano supremo de la diócesis es el Consejo episcopal. El papa es considerado como el «jefe de la Iglesia universal», pero sin poder. La nueva Iglesia de Francia no mantendrá con él más que «la unidad de fe y comunión».

Se reduce también el número de parroquias, calculándose, como medida óptima, una parroquia por cada seis mil habitantes.

<sup>64</sup> Dice Mathiez: «No es dudoso que uno de los fines principales de esta legislación fue el de dar a la Iglesia de Francia una vida independiente de Roma. Poner en tela de juicio el galicanismo pronunciado de la Constituyente sería una empresa pueril. Es cierto que ésta, con mucha sinceridad y espíritu consecuente, se propuso aproximar lo más posible y aun confundir la Iglesia y el Estado. Su pensamiento profundo fue el de liberar a la Iglesia de Francia de la sujeción romana, por una parte, y, por otra, el de nacionalizar a esta Iglesia y hacerla tutora moral y salvaguardia del nuevo régimen político» (A. MATHIEZ, *Rome et le clergé français sous la Constituante* [París 1911] p.78).

Finalmente, se suprimen los capítulos y, en general, todos aquellos beneficios o cargos que no comporten cuidados pastorales directos.

- 2) Los cargos se proveen «por la vía del escrutinio, por la pluralidad absoluta de votos». La elección se realizará como si se tratara de los administradores del departamento. Todos los ciudadanos de la diócesis tienen derecho al voto. No se pide al papa la confirmación canónica, sino que simplemente se le informa «como jefe visible de la Iglesia universal», en testimonio de la «unidad de fe y de comunión que debe mantener con él». La confirmación canónica y la consagración la concederá el metropolitano, o, en su falta, el obispo más anciano. Después de ser consagrado, y en presencia de los oficiales estatales, jurará «velar por los fieles de la diócesis que le ha sido confiada, ser fiel a la nación, a la ley y al rey» y mantener con todo su poder la constitución decretada por la Asamblea Nacional y aceptada por el rey. La elección de párrocos tenía una regulación semejante a la de los obispos.
- 3) Sobre la paga de los ministros de la religión: «Los ministros de la religión ejercen las primeras y más importantes funciones de la sociedad y serán sostenidos por la nación». Todos y cada uno de los honorarios vienen exactamente determinados. Se comprometían a pagar trimestralmente 20.000 libras a los obispos, 1.200 a los párrocos y 700 a los asistentes <sup>65</sup>, determinándose la gratuidad de todos los servicios religiosos.
- 4) Se obliga estrictamente a la residencia. Ningún obispo, ningún párroco, ningún vicario, podrá ausentarse más de quince días consecutivos cada año sin una verdadera necesidad y sin el consentimiento del directorio de su departamento, para el obispo; del obispo y del directorio de su distrito, para el párroco, y del párroco, para su vicario, bajo pena de persecución civil, teniendo como resultado la supresión de la paga.

Los eclesiásticos pueden apelar a la autoridad

<sup>65</sup> LATREILLE, A., *L'Église catholique et la Révolution française* (París 1970) I p.100.

civil si no son bien tratados por la autoridad eclesiástica. Se regula tal apelación y se la prescribe en algunos casos.

Se trata, pues, de una auténtica constitución civil. Si, por una parte, ha llevado a su plenitud una parte de la tesis galicana, la relacionada con los aspectos administrativos y jurídicos, apenas se ve en qué consistió el retorno a la Iglesia primitiva, pues la renovación producida en el aspecto administrativo nos presenta, más bien, un fenómeno propio de la institucionalización de nuestro tiempo, nada más contrario, desconocido y ajeno a la carismática Iglesia de los primeros tiempos.

Pero la *Constitución* es obra de eclesiásticos y encuentra numerosos antecedentes parciales en actitudes, escritos y acciones del pasado cercano y remoto. Los filósofos habían soñado con un clero «ciudadano»; los galicanos, con una Iglesia completamente subordinada al Estado, y los jansenistas, con un retorno a la pureza de las costumbres de los primeros siglos<sup>66</sup>. Jansenistas, parlamentarios, galicanos y volterrianos colaboraron en su elaboración. Y, una vez más, el nuevo ambiente político influyó en algunos de sus postulados.

En octubre de 1790, un grupo de 30 obispos subscriben un documento en el que señalan cuatro puntos opuestos al derecho canónico:

1. La supresión de 51 sedes episcopales.
2. La elección de los obispos y los párrocos por colegios electorales abiertos a los no-católicos.
3. La atribución al metropolitano de la institución canónica de los obispos.
4. La supresión de las relaciones de obediencia con el papa.

Tras un silencio de ocho meses, Pío VI condenó el documento el 10 de marzo de 1791 y explicó el prolongado silencio. El 13 de abril del mismo año lo condenó de nuevo «por que se funda en principios heréticos».

Comenzaba la persecución, pero finalizaba un larguísimo período de veleidades e intentos de iglesias nacionales en el mundo católico. Esta misma revolución que elaboró el documento más completo de iglesia autónoma, desembocará en un

<sup>66</sup> A. SOREL, *L'Europe et la Révolution française* (París 1895) t.2 p.115-16.

siglo que conocerá la Iglesia más centralizada de la historia, en la que se irá clarificando y estructurando una nueva eclesiología que alcanzará los momentos estelares de los dos concilios del Vaticano.

## VIII. OBSERVACIONES AL TEMA

Durante los dos siglos anteriores a la Revolución francesa, se debate en el seno de la Iglesia una controversia interna y una áspera batalla contra el intrusismo estatal. La Iglesia moderna ha heredado del Medioevo una organización complejísima que a menudo más tiene que ver con un complicado entramado económico que con una sociedad religiosa y evangélica. El organigrama de beneficios eclesiásticos resulta intrincado y su obtención nos adentra en un juego de influencias políticas y sociales: los pueden conceder los papas, los reyes, los señores propios, los cabildos... Los que consiguen estos beneficios deben pagar impuestos a Roma, a la Corona y a los intermediarios.

Un Estado moderno necesita abundantes medios económicos, y la tentación de acudir a las arcas eclesiásticas siempre que se encuentren en apuros es constante. De ahí el interés de que el dinero del país no salga al exterior, es decir, a Roma, y de que la Corona pueda nombrar directamente al mayor número posible de beneficios. De ahí también la tentación de solucionar drásticamente el problema de las manos muertas, cerrando los conventos y apoderándose de sus bienes.

La monarquía absoluta, que trata de conseguir un Estado centralizado y de dirigir desde el poder todos los hilos de la actividad ciudadana, no puede permitir la existencia en su seno de una sociedad poderosa, económicamente fuerte y que se mueve autónomamente. Máxime si su centro de dirección se encuentra fuera del país.

La tentación de dirigir la Iglesia es tan vieja como la Iglesia misma. El Estado, compuesto, generalmente, y gobernado por creyentes, pretende servirse de la Iglesia. La razón de Estado dirige todos sus movimientos, y, naturalmente, la actividad eclesiástica debe someterse a esta razón de Estado, buscando y encontrando casi siempre un motivo superior que razone y explique esta subordinación. Durante esta época no se pretende perseguir a la Iglesia; simplemente se intenta que sus actividades se adecuen al engranaje del Estado.

A menudo, la aparente persecución se reduce a que el

Estado moderno no puede admitir que la Iglesia mantenga y practique algunos privilegios que resultan inaceptables al hombre moderno. En una sociedad ilustrada, más liberal, más secularizada, no caben costumbres y privilegios, por muy tradicionales que sean, y también tradiciones y actitudes que respondían a una época de cristiandad sin fronteras definidas, pero inaceptable en épocas posteriores. Por ejemplo, los Estados no admitirán que territorios suyos estén sujetos a la jurisdicción de un obispo extranjero. Por ejemplo, la evolución de la tolerancia, inseparable de un Estado más secularizado.

Pero, ciertamente, el monarca absoluto difícilmente admite límites en su actuación. ¿Por qué no va a nombrar todos los cargos, incluso eclesiásticos? ¿Por qué no va a extender su nueva programación universitaria a los seminarios? ¿Por qué no va a influir en la formación, en la dirección de los sacerdotes, habida cuenta del influjo que ejercen en la sociedad? ¿Por qué no dirigir, reformar, controlar la misma Iglesia?

Los límites entre ambas sociedades eran muy fluidos, y la tentación de traspasarlos en ambas direcciones, constante. Sólo que el Estado era más fuerte, y al final vencía siempre.

¿Y dentro de la Iglesia? Un Estado nacionalista tiende a una política eclesiástica propia. Un monarca absoluto no gusta de la intromisión del papado. El rey elige a todos los obispos, y, naturalmente, los hace a su imagen y semejanza. Estos obispos encuentran a su alrededor iglesias protestantes autónomas, y en el Evangelio, textos que amparan sus pretensiones.

El episcopalismo es también tan antiguo como la Iglesia, porque el Evangelio y la Tradición y la historia de la Iglesia respaldan claramente cierto episcopalismo. Pero durante la época que estudiamos no se trata tanto de un episcopalismo doctrinal y teológico cuanto de un movimiento dirigido contra la Santa Sede y que acaba siendo aprovechado por el poder político.

Además, si el poder es vindicado por los obispos, ¿por qué no lo exigirán también los presbíteros o el pueblo? ¿Cómo se organizará, finalmente, la estructura intraeclesiástica? ¿Y cómo lo conseguirá sin interferencias extraeclesiásticas? Porque, evidentemente, la monarquía del Antiguo Régimen no podía permitir tales veleidades democratizantes. Favorecería un alejamiento de Roma, ya que la experiencia demostraba que unos obispos más independientes del papa acababan por depender más del rey; pero, ciertamente, no admitiría un parroquismo, un movimiento asambleario o sinodal, a no ser ya en plena revolución.



Con estas premisas comprendemos mejor las constantes de estos dos siglos. El rey pretende total autonomía en lo temporal, y, consecuentemente, rechaza absolutamente tanto la teoría medieval del poder directo como la del poder indirecto de Belarmino. Pero pretende también el gobierno de la Iglesia en aquello que tenga relación con lo temporal, por lo que se entromete en los nombramientos, en los bienes, en el derecho de la Iglesia.

Los obispos toman conciencia de su dignidad, y no aceptan con gusto la necesaria peregrinación a Roma para pedir facultades y dispensas que a menudo consideran pertenecerles por derecho propio. El enfrentamiento entre una Roma absorbente y un episcopado cada día más consciente de sus derechos resulta, a menudo, inevitable. Máxime cuanto esta misma Roma, tan defensora de sus privilegios y derechos, no se muestra tan solícita de la reforma eclesiástica.

A pesar de tantas dificultades, Roma se presenta como la única garante de la unidad eclesiástica y de la auténtica autonomía episcopal. Todo ataque de los políticos contra Roma conducía a un mayor dominio secular sobre la Iglesia nacional.

Los josefinistas, como, en general, todos los ilustrados, caen en la tentación de organizar una religión «útil». La mayoría de sus reformas eran convenientes; la supresión y racionalización de los conventos era considerada como beneficiosa; el nuevo programa de estudios en los seminarios suponía, indudablemente, un adelanto; el abandono de muchos de los usos y costumbres anacrónicas y la concesión de muchas dispensas en las mismas diócesis sin la engorrosa obligación de acudir constantemente a Roma, agilizaba una burocracia molesta; la purificación de la liturgia permitía un culto más digno y verdadero. Y, sin embargo, todo este amplio y necesario reformismo era falso y peligroso por dos razones. Primera, porque una auténtica reforma religiosa debe surgir del corazón de la comunidad eclesiástica y no ser impuesta desde fuera, si se quiere que alcance todas las capas del pueblo cristiano. Y, segunda, porque, de hecho, este planteamiento utilitarista no tiene raíces religiosas, sino políticas; no se realiza por motivos transcendentales, de fe, de fidelidad al Evangelio, sino con el fin de educar al pueblo, de civilizarlo, de que sigan las pautas filosóficas y sociales del momento. Todo planteamiento utilitario de la religión cae en la tentación de servir al poder.

En cualquier caso, los vaivenes de la estructura eclesiástica durante la época moderna demuestran no sólo la solidez

de la sede romana, sino la ambigüedad de un pontificado unido a un principado político y a un engranaje económico que a menudo oscurecía el testimonio del primero; demuestra no sólo un episcopado más consciente de su papel, sino también los inconvenientes de un episcopado frecuentemente aristócrata, siempre elegido por el poder, que defiende más a menudo un privilegio, mayor autonomía, una política determinada que una comunión de comunidades cristianas; demuestra un pueblo y, en general, un clero apartado de toda esta problemática porque no se le tiene en cuenta. La *Constitución civil del clero*, que supone un vuelco de este panorama, no indica una evolución de la eclesiología, sino una copia servil de los nuevos modelos políticos.

A lo largo del tema emerge también una situación frecuente en nuestra historia: la dificultad de que el pontificado conceda a unos monarcas privilegios que niega a otros. ¿En función de qué esta desigualdad? ¿Del poder y de la fuerza? Si un rey obtiene el Patronato universal, ¿se podrá negar a otro? Difícilmente en política, donde las necesidades son semejantes en los diversos países, se aceptarán estas desigualdades. Y se pretenderá conseguir con el método de hechos consumados lo que Roma difícilmente consiente con conversaciones y buenas palabras.

Resulta sugestivo y clarificador el estudio de las diversas iglesias nacionales en función de la psicología y de las características de sus pueblos. En España, el deseo y el intento de crear una Iglesia nacional proviene, fundamentalmente, de los políticos, mientras en Francia son eclesiásticos quienes procuran una base doctrinal a estas aspiraciones, y en Austria, que se aprovecha de las ideas de los canonistas franceses, o de Febronio, o de Van Espen, la mayoría del episcopado no favorece, pero tampoco contradice. En países supeditados, sin embargo, como Hungría o los Países Bajos, generalmente permanecen más cercanos y favorables a Roma.

¿Qué medios utiliza la Iglesia para defenderse? Primeramente, los concordatos, que, si, por una parte, constituyen una rendición de la Iglesia, suponen, por otra, un reconocimiento del poder pontificio, que concede lo que el rey está dispuesto a tomar por su cuenta. También los confesores reales, personajes siempre ambiguos, pero que significan una presencia autoritativa de la Iglesia en el centro político. Y, finalmente, la educación de la clase dirigente a través de una enseñanza casi exclusivamente en manos del clero.

Resulta paradójico y aleccionador reflexionar sobre el acto

final de esta larga lucha doctrinal y práctica. Napoleón, de política ciertamente galicana, deseoso de conseguir una jerarquía adicta, pide a Pío VII la destitución de todos aquellos obispos que no dimitan voluntariamente. Representa uno de los actos de jurisdicción más clamorosos de nuestra historia: por su sola autoridad, el pontífice declara cesados a 35 obispos. *Contra facta non valent argumenta*. Nos encontramos en los primeros años del siglo XIX, el siglo de apogeo del papado.

## CAPITULO V

### Actividad misionera

#### Bibliografía

- METZLER, J., *Missionsseminarien und Missions Kollegien. Ein Plan zu Förderung des einheimischen Klerus um das Jahr 1805*: Zeitschrift für Missionswissenschaft 44 (1960) 257-71.
- EGAÑA, A., *La teoría del Regio Vicariato de Indias* (Roma 1958).
- LAUNAY, A., *Histoire générale de la société des Missions Étrangères* (Paris 1892).
- JANN, A., *Die Katholischen Missionen in Indien, China, und Japan. Ihre Organisation und das Portugiesische Patronat von 15. bis ins 18. Jahrhundert* (Paderborn 1915).
- GOYAU, G., *Missions et missionnaires* (Paris 1931).
- D'ELIA, P., *Les missions catholiques en Chine. Résumé d'Histoire de l'Église Catholique en Chine depuis les origines jusqu'à nos jours* (Schangai 1934).
- KOWALSKY, N., *Pontificio Collegio Urbano de Propaganda Fide. Directive* (Roma 1970).
- *Stand der Katholischen Missionen um das Jahr 1765* (Schöneck-Beckenried 1957).
- HAJJAR, J., *Les chrétiens uniates du Proche-Orient* (Paris 1962).
- *Le Christianisme en Orient. Études d'Histoire contemporaine (1684-1968)* (Beirut 1971).
- LANG, D. M., *The Last years of the Georgia Monarchy* (Nueva York 1957).
- DORESSE, J., *La vie quotidienne des Éthiopiens chrétiens (au XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles)* (Paris 1972).
- GENSE, J. H., *The Church at the Gateway of India 1720-1960* (Bombay 1960).
- BOUDENS, R., *The Catholic Church in Ceylon under Dutch Rule* (Roma 1957).
- TOSCANO, G. M., *La prima missione cattolica nel Tibet* (Parma 1951).
- GONZÁLEZ, J. M., *Misiones dominicanas en China (1700-1750)*, 2 vols. (Madrid 1952, 1958).
- KRAHL, J., *China Missions in crisis. Bishop Laimbeckhoven and his times 1738-1783* (Roma 1964).
- GAUBIL, A., *Correspondance de Pekin 1722-1759* (Ginebra 1970).
- BARBOSA, M., *A Igreja no Brasil* (Rio de Janeiro 1945).
- RENNARD, J., *Histoire religieuse des Antilles françaises des origines à 1914 d'après les documents inédits* (Paris 1954).
- HANLEY, T. O., *The American Revolution and Religion* (Washington 1972).
- MAYNARD, Th., *The Story of American catholicism* (Nueva York 1941).
- *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum*, 4 vols. (Friburgo de Brisgovia 1973).
- CHAPPOULIE, H., *Aux origines d'un Église. Rome et le mission d'Indochine au XVII<sup>e</sup> siècle* (Paris 1943).
- LATOURETTE, K. S., *A History of the Expansion of christianity*, 7 vols. (Londres 1947).

- SEDES, J. M., *Histoire des Missions françaises* (París 1950).
- MUSSET, H., *Histoire du Christianisme spécialement en Orient*, 3 vols. (Harissa-Jerusalén 1948-49).
- COLOMBO, A., *Le origini della Gerarchia della Chiesa Copta cattolica nel sec. XVIII* (Roma 1953).
- STROTHMANN, R., *Die Koptische in der Neuzeit* (Tubinga 1932).
- BERNARD, P. H., *Le P. Matthieu Ricci et la Société chinoise de son temps (1552-1610)* (Tientsin 1937).
- FERROLI, P. D., *The Jesuits in Malabar* (Bangalore 1939).
- GOYAU, G., *Une épopée mystique: les origines religieuses du Canada* (París 1934).
- D'ARGENSON, V., *Annales de la Compagnie du Saint-Sacrement*, publicados por Beauchet-Filleau (Marsella 1900).
- COSTE, P., *La Congrégation de la mission dans les Missions Étrangères*: *Revue d'Histoire des Missions*, septiembre 1925, p.321-50.
- MONTALBÁN, F. J., *Historia de las misiones* (Bilbao 1952).
- DAVY, J., *La condamnation en Sorbonne des nouveaux mémoires sur la Chine*: *Recherches de Science Religieuse* 38 (1950) 366-97.
- SANTOS, A., *Las misiones católicas*, vol.29 de la *Historia de la Iglesia* de Fliche-Martin (Valencia 1978).
- SILVA REGO, A., *Le Patronage Portugais de l'Orient*. *Aperçu historique* (Lisboa 1957).
- SANTOS, Eduardo dos, *L'État portugais et le problème missionnaire* (Lisboa 1964).
- GARCÍA GUTIÉRREZ, J., *Apuntes para la historia del origen y desenvolvimiento del Regio Patronato indiano hasta 1857* (Méjico 1941).
- DUNNE, P. M., *Black robes in lowes California* (Berkeley 1968).
- LOPETEGUI y ZUBILLAGA, *Historia de la Iglesia en la América española*, 2 vols. (Madrid 1965).
- LUGON, C., *La République communiste chrétienne des Guaranies. 1610-1788* (París 1949).
- OTADUY, E., *Alma Mater. La Sagrada Congregación de Propaganda Fide* (Burgos 1928).
- SANTOS, A., *Los primeros vicarios apostólicos*: *Revista Española de Derecho Canónico* (1976) p.283-318.

## I. LA SITUACIÓN DEL CRISTIANISMO A PRINCIPIOS DEL SIGLO XVII. PROBLEMAS MISIONALES

El problema más grave y que de alguna manera ha acompañado la historia de la evangelización era la estrecha relación existente entre actividad misionera y expansión política. Españoles y portugueses, franceses e ingleses, llevaban el cristianismo junto a una cultura que consideraban la mejor, junto a unos hábitos y formas de vida que eran los que conocían. Para los indios de América o para los negros de África, cristiano y español o portugués eran sinónimos. Su resistencia a

ser dominado les llevaba necesariamente a rechazar la religión cristiana.

Complicó la situación la rivalidad entre las naciones peninsulares. Desde 1598 a 1640, Portugal permaneció unida políticamente en unión personal con la Corona de España. Las tensiones políticas de la Península se reflejaron en el campo misionero, de donde surgían sospechas y rivalidades entre los misioneros de ambas naciones.

Hay que insistir en la rivalidad entre las órdenes misioneras, sobre todo entre los jesuitas y los mendicantes. La Compañía de Jesús consiguió que se le concediese una especie de exclusiva en algunos países como China y Japón, pero los mendicantes se opusieron a tal restricción de su actividad<sup>1</sup>. Algunas congregaciones intentaron alguna forma de colaboración entre ellas, pero generalmente no se llevó a efecto. Y no faltó la rivalidad entre el clero regular y el secular. Faltaba, pues, una coordinación entre las diversas iniciativas, una colaboración auténtica entre los diversos misioneros.

Las desigualdades de clero y de medios que se daban en las metrópolis aparecían más agudamente en los países de misión, sobre todo en la América española y portuguesa, donde encontramos ciudades con numerosísimo clero y grandes extensiones con muy pocos misioneros.

Sobre la necesidad de clero autóctono, todos los misioneros estaban de acuerdo, pero faltaba por diversos motivos. En América, el sacerdocio estaba prohibido a los indios y a los mestizos. Y, naturalmente, se planteaba el mismo problema a las congregaciones religiosas para el reclutamiento de miembros indígenas.

Y unido a este planteamiento y a la inconsciente identificación de cristianismo con Occidente, quedaba y se debatía una y otra vez el problema de la liturgia en lengua vulgar y con símbolos accesibles a la mentalidad y a la cultura de aquellos pueblos.

La ascensión de los países protestantes en el mapa europeo y su política claramente expansionista provocaron innumerables obstáculos y penalidades a los misioneros allí donde por-

<sup>1</sup> La bula de Gregorio XIII *Ex pastoralis officio*, del 28 de enero de 1585, reservaba a los jesuitas las misiones del Japón. El breve de Clemente VIII *Onerosa pastoralis*, del 12 de diciembre de 1600, concedía a todos los religiosos libre acceso al Japón y a la China por la vía de las Indias Orientales. La constitución de Paulo V *Sedis Apostolicae*, del 11 de junio de 1608, permitía a las órdenes religiosas ir al Japón por cualquier vía, sin pasar por Lisboa.

tugueses y españoles eran reemplazados por holandeses o ingleses. Si a esto añadimos la inestabilidad política de los reinos orientales, que constituía el origen de numerosas persecuciones allí donde poco antes se había dado paz e incluso protección, tendremos una idea aproximada de los problemas misionales durante los siglos XVII y XVIII.

## II. CONDICIONAMIENTOS Y AGENTES PRINCIPALES DE LA EXPANSIÓN MISIONERA

A lo largo del siglo XVII, la Iglesia manifiesta una sorprendente riqueza espiritual, un deseo manifiesto de transformar el mundo. El optimismo de la Contrarreforma le llevaba a predicar el catolicismo allí donde no era reconocido o conocido. Se volvió a algunas de las ideas medievales, como el concepto de cruzada, de defensa de unos territorios y de conquista de otros con motivo de la defensa de la fe o de su expansión.

La nueva vitalidad de la Iglesia no se manifestaba sólo en la defensa militar contra el ataque de los pueblos bárbaros, como se mostró en la defensa de Viena y en la victoria sobre los turcos<sup>2</sup>, sino que brilló de manera especial en la grandiosa empresa misionera. No muchos años antes, Erasmo se había quejado de la falta de espíritu misionero de una Iglesia reducida, de hecho, al occidente de Europa. A lo largo de los siglos XVI y XVII, los misioneros recorrerán los mares y llegarán a todos los continentes en una empresa que sólo puede compararse con la predicación de los apóstoles y con la evangelización de los pueblos sajones.

Entre los factores que contribuyeron a agilizar, extender y canalizar este espíritu misionero, tenemos que hablar de los Patronatos de España y Portugal, de la creación de Propaganda Fide, de la influencia de las órdenes y congregaciones religiosas y del progresivo papel activo de Francia no sólo en el campo político, sino también en el religioso. Naturalmente, estos agentes condicionan el método y los caminos que desarrollan la evangelización. España, Portugal y Francia, los tres países evangelizadores y misioneros, intentan extender su imperio y su poder y rivalizan entre sí, influyendo estas características en el desarrollo de las misiones. Propaganda Fide,

<sup>2</sup> *Historia del mundo moderno* (Cambridge; t.5 Barcelona 1970) p.364-65.

es decir, Roma, más independiente, no contaba con los medios necesarios para desarrollar con suficiente independencia su misión.

Una vez más, podemos afirmar que españoles y portugueses ayudaron y dificultaron a la vez la labor de evangelización. Abrían camino, facilitaban la implantación de las misiones, ayudaban económicamente, forzaban, en cierto sentido, a bautizarse. Pero, al mismo tiempo, el estilo de vida, la crueldad y vicios de muchos retraían del deseo de convertirse.

Otras dificultades que marcan y condicionan la labor misionera desde el primer momento: la inexperiencia y desconocimiento de idiomas de los misioneros, la comodidad de algunos, que les inducía a permanecer en los poblados de los blancos y no visitar los lugares inhóspitos donde vivían los indígenas; el espíritu de lucro de algunos, sobre todo, aunque no exclusivamente, entre los seculares; la simonía en la administración de sacramentos, el deseo de novedades de algunos misioneros, el mal ejemplo causado por el tráfico de esclavos. Para todos los misioneros, uno de los graves problemas que condiciona su vida está en la falta de recursos, en la pobreza extrema en la que deben vivir si actúan como creen que deben actuar.

Propaganda intentó remediar algunos de estos males con la siguiente política: dividir los territorios de misión entre las diversas órdenes religiosas, de forma que cada una tuviese su territorio, donde no podían penetrar miembros de otras congregaciones; separar a los misioneros españoles de los portugueses, dada su rivalidad; procurar que los obispos perteneciesen únicamente al clero secular; nombrar numerosos delegados apostólicos en los territorios de misión, acordándoles amplios poderes; prohibir absolutamente toda actividad comercial; ordenar a los superiores religiosos que enviasen únicamente sujetos buenos y preparados<sup>3</sup>. El programa era bueno, pero no pudo realizarse en gran parte, por lo que las dificultades y obstáculos permanecían.

**1. Los Patronatos de España y Portugal.**—El descubrimiento de América y los viajes portugueses a África y Asia coincidió con el Renacimiento y con la Reforma protestante, que ocupaban el tiempo y centraban las preocupaciones de los pontífices. El descubrimiento de las nuevas tierras, por

<sup>3</sup> METZLER, J., *Francesco Ingoli und die Indianerweihen. Ein Dokumentarbericht*: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 25 (Schoneck 1969) 262-72.



otra parte, no proporcionó en el primer momento una idea clara de la extensión ni características de los nuevos países y podía provocar un enfrentamiento de intereses entre los dos países. Unos papas ocupados en menesteres inmediatos, europeos, y unos reyes católicos y con indudable espíritu misionero, a la par que conscientes de la íntima conexión existente entre la colonización y la evangelización, fueron la razón de ser de los Patronatos.

Desde Nicolás V a Pablo V, los soberanos pontífices concedieron a los reyes peninsulares privilegios cada vez más notables, a la vez que les exigían en compensación que se responsabilizasen de la evangelización de las tierras descubiertas <sup>4</sup>. Entre los derechos y deberes encontramos:

- Nombramiento de todos los beneficios.
- La admisión o exclusión de los misioneros y de las congregaciones religiosas.
- Control de todos los asuntos eclesiásticos, con exclusión de cualquier otra autoridad. Todo contacto de América con Roma debía pasar por el tamiz del Gobierno de Madrid.
- Selección y envío de los misioneros.
- Provisión de todos los gastos del culto, sustentamiento y viaje de los misioneros.

Prácticamente quedaban las iglesias en manos del poder político. Esta situación tenía una ventaja indiscutible: una política coherente y uniforme en un continente enorme, que de otra manera hubiera podido ser víctima del caos, y una desventaja evidente: la utilización de la Iglesia y de la religión incluso con la mejor voluntad. El Estado era el árbitro de las iniciativas y actividades religiosas <sup>5</sup>.

**2. La creación de Propaganda Fide.**—En una Iglesia reducida de hecho al occidente europeo, la concesión de los Patronatos a las dos naciones políticamente hegemónicas del momento podía ser justificado. Con el paso de los años se multiplicaron las dificultades, y aparecieron con claridad los in-

<sup>4</sup> SIERRA VICENTE, I., *En torno a las bulas alejandrinas de 1493*: *Missionalia Hispanica* (1953) p.73-122; WECKMANN, L., *Las bulas alejandrinas de 1493 y la teoría política del papado medieval* (Méjico 1949).

<sup>5</sup> A. DE EGAÑA, *La teoría del Regio Vicariato Español en las Indias*. *Analecta Gregoriana* (Roma 1958); A. DA SILVA REGO, *Documentação para a historia das missoes do Padroado Portugues do Oriente* (Lisboa 1947).

convenientes que se derivaban de tal situación. España y Portugal no faltaron a sus compromisos misionales, pero, indudablemente, los utilizaron también con una finalidad política. Además, el siglo XVII representó una progresiva decadencia de estos países, mientras Inglaterra, Holanda y, sobre todo, Francia ejercían un influjo preponderante y daban cauce a sus impulsos expansionistas, enfrentándose con las flotas portuguesas y españolas en todos los mares, disputándoles sus asentamientos y creando otros nuevos. Los descubrimientos geográficos, finalmente, ampliaron el horizonte europeo. Los pontífices no podían permanecer marginados en el grandioso proceso de occidentalización y cristianización de continentes enteros.

Por estas razones, Roma cayó en la cuenta de que los Patronatos constituían de hecho una trampa peligrosa. La Iglesia se había atado las manos y el futuro, se había comprometido con dos naciones que, aun en declive, no estaban dispuestas a abandonar su protagonismo en la labor misionera, actitud evidentemente no aceptada por los nuevos protagonistas de la política europea.

Este convencimiento llevó a la creación de la Congregación de Propaganda Fide el 22 de junio de 1622 por la constitución *Inscrutabili divinae Providentiae*. Poco después, el 14 de diciembre, el motu proprio *Cum inter multiplices* delimitaba sus características y competencias<sup>6</sup>. Entre éstas distinguimos:

- 1.º La insistencia en el carácter religioso de todo el movimiento misional. Desde el primer momento se intenta que el misionero no esté identificado o ligado a los planteamientos políticos de los diversos países, sino que represente el compromiso permanente de toda la Iglesia de anunciar el mensaje cristiano y evangelizar a los infieles.
- 2.º El esfuerzo por inculcar en todo el pueblo cristiano la urgencia del problema misional.
- 3.º El interés por conseguir una preparación específica para los misioneros, que le llevará a intentar la fundación de seminarios dirigidos a esta tarea.
- 4.º La conciencia de que las misiones pertenecían a la Iglesia como tal y de que los misioneros actua-

<sup>6</sup> SANTOS, A., *Orígenes históricos de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide*. Revista Española de Derecho Canónico (1972) p.509-46.

ban en nombre de esta Iglesia y no de unas congregaciones religiosas determinadas ni de una política nacional dada<sup>7</sup>.

Al comienzo, la intención de Propaganda era verdaderamente universal: los protestantes, los ortodoxos y los infieles. Organizó y mantuvo misiones en el norte de Europa, y aún hoy algunas de estas iglesias dependen directamente de Propaganda; pero, con el paso del tiempo y según aumentaban los contactos con países no-cristianos, su interés se centró en éstos. Para la Iglesia oriental contaba con dos secciones, una dedicada a los libros litúrgicos y la otra encargada de la disciplina y demás problemas que podían surgir en aquellos países. Sólo en 1917 se independizará con la creación de la Congregación para las Iglesias Orientales<sup>8</sup>. De hecho, no faltaron intentos de acercarse también a los ortodoxos, ni intentos de unión y colaboración<sup>9</sup>.

La creación de esta nueva Congregación fue acogida con entusiasmo por el pueblo y dirigentes católicos, y con respeto, interés y deseos de imitación por numerosos protestantes<sup>10</sup>, que intentaron crear algo parecido, aunque sin llegar a ningún resultado concreto.

**3. Seminario de Misiones Extranjeras.**—Durante el siglo XVII se fundó la Sociedad de Misiones Extranjeras de París, debido al deseo del clero y del laicado francés de participar en la actividad misionera, que hasta el momento era desarrollada únicamente por los religiosos; a la convicción creciente de que era necesario un clero autóctono y al deseo de Propaganda de dirigir directamente la evangelización de los países paganos sin depender exclusivamente de los Patronatos de España y Portugal<sup>11</sup>.

El primer paso consistió en el nombramiento de los primeros vicarios apostólicos. Estos, franceses, fueron acompa-

<sup>7</sup> BECKMANN, J., *La Congrégation de la Propagation de la Foi face à la politique internationale* (Schoneck 1963).

<sup>8</sup> OTADUY, E., *Alma Mater. La Sagrada Congregación de Propaganda Fide* (Burgos 1928) p.76.

<sup>9</sup> SEGGIANO, I., *L'opera dei cappuccini per l'unione dei cristiani nel Vicino Oriente durante il secolo XVII*: *Orientalia Christiana Analecta* 163 (Roma 1962).

<sup>10</sup> GALOM, M., *Das Erwachen des Missionsgedankens im Protestantismus des Niederlande* (St. Ottilien 1915).

<sup>11</sup> LAUNAY, A., *Histoire Générale de la Société des Missions Étrangères* (París 1894); GOYAU, G., *Missions et missionnaires* (París 1931).

ñados de algunos sacerdotes franceses. La misma permanencia de la actividad de estos vicarios exigía la erección de un seminario especial que proporcionase con continuidad nuevos misioneros. El 10 de agosto de 1664 se reconocía la erección canónica de este seminario por parte de la Santa Sede, que, según la idea de sus fundadores, serviría de semillero de misioneros seculares, que no dependerían ni de congregaciones religiosas ni de organismos estatales.

Es decir, este seminario, a pesar de su condicionamiento de origen, es decir, el ser francés y al servicio, en cierto sentido, de los intereses de la Iglesia francesa, representaba el primer intento de liberar las misiones de las limitaciones impuestas por las órdenes religiosas y los Patronatos nacionales, representaba la idea de que las misiones debían depender de Roma a través de los obispos nombrados por Propaganda, y de que para esto debía contar con sacerdotes que sólo dependerían de estos obispos. Sus sacerdotes se extendieron por diversos países y continentes; su labor fue magnífica, pero la labor encomendada se reveló superior a sus fuerzas al poco tiempo.

Su ejemplo se extendió a otros países. Poco a poco fueron surgiendo seminarios y agrupaciones sacerdotales con finalidad exclusivamente misionera. Entre las diversas ventajas, dos aparecen muy claras: sus miembros sentían la vocación específica misionera y recibían una formación más especializada en función de su próximo destino.

**4. La influencia de las órdenes y congregaciones religiosas.**—En la Iglesia, la evangelización de los pueblos ha sido considerada tradicionalmente como tarea propia; pero, evidentemente, cada época imponía sus circunstancias. San Agustín de Canterbury y la evangelización inglesa serían impensables sin la personalidad de San Gregorio Magno; Cirilo y Metodio permanecerán relacionados a Nicolás II; San Bonifacio, a Gregorio II. Los momentos de apogeo evangelizador han sido marcados y generalmente dirigidos por la Sede romana, que marcaba las pautas, animaba y dirigía los esfuerzos.

La época moderna está marcada por el influjo de las congregaciones religiosas. En el campo misionero, los religiosos estaban acostumbrados a trabajar con gran autonomía, apoyados por el poder real, pero independientes de la autoridad de los obispos e incluso de la Santa Sede. A menudo, cada congregación había ocupado o se le había asignado un territorio, con el peligro de que acabasen considerándolo como un feudo

particular en el que no podían entrar otros religiosos. Naturalmente, esta situación se acentuaba en aquellas congregaciones que llevaban mucho tiempo misionando, por lo que Roma prefería contar con institutos más recientes y más dóciles, como los capuchinos y los carmelitas.

Dificultaban no poco la labor misionera las luchas entre las distintas órdenes y aun entre las provincias de una misma orden. Este afán de dominio llevó a algunos religiosos a oponerse a la ordenación de sacerdotes nativos y a que los pocos tal vez ordenados pudiesen ejercer algún ministerio pastoral, con las graves consecuencias que puede suponerse cuando los misioneros europeos eran expulsados del país. Por estos motivos, Roma intentó promover un clero nativo que pudiese actuar bajo la autoridad de los propios obispos, pero fue obstaculizada tanto por motivos políticos de los gobiernos como por motivos egoístas y mezquinos de las congregaciones religiosas.

En los momentos de apogeo y de interés por las misiones, los superiores elegían a los elementos más válidos y mejor preparados para enviarlos a evangelizar. Por desgracia, en otras ocasiones eran elegidos los más díscolos o los más problemáticos, con lo que trasladaban las dificultades a lugares en los que ya abundaban éstas. Evidentemente, esta selección dependía también de la situación religiosa de las diversas congregaciones religiosas. A medida que avanza el siglo XVIII, la progresiva decadencia de algunas se refleja en el número y la calidad de sus misioneros.

Naturalmente, la crisis de vocaciones en Europa afectó determinantemente en las misiones. A lo largo del siglo XVIII, vemos cómo muchos territorios quedan desatendidos al no poder sustituir las bajas que se van produciendo. En este contexto podemos calcular los daños irreparables producidos por la supresión de la Compañía de Jesús. Para dar un solo ejemplo, tras la supresión, de diez mil indios convertidos en la región de Illinois, sólo mil permanecerán fieles al cristianismo <sup>12</sup>.

**5. La época francesa en las misiones.**—A lo largo del siglo XVII, Francia se convierte en la gran potencia que va a resplandecer y dominar durante el reinado de Luis XIV. Este papel predominante se va a reflejar también en su expansionismo territorial: intentará ensanchar sus fronteras en

<sup>12</sup> CANOVESI, A., *La diffusione geografica del cristianesimo* (Turín 1962) p.421.

Europa y conquistar nuevas tierras en otros continentes. Este expansionismo político iba acompañado de una presencia activa de misioneros franceses. A decir verdad, el apostolado misionero se había despertado en el país años antes con la lectura de las *Cartas indígenas* de los jesuitas, de las cartas de Francisco de Javier y con otros numerosos escritos de tema misionero. El entusiasmo de quienes escribían sobre las tierras de Canadá o de Oriente era sincero y contagioso. Los jesuitas que rodeaban al P. Champion, propagador de las doctrinas espirituales de Lallemant; los seculares, influidos por Olier y Vicente de Paúl; laicos como el duque de Ventadour, promotor de la Congregación del Santo Sacramento, sentían el deseo de colaborar en la evangelización de las nuevas tierras. Además, para muchos franceses arruinados por la guerra de los Treinta Años o por la Fronda, las «relaciones» representaban una incitación a la aventura, al abandono de una situación mísera en busca de algo mejor. Pero también estos emigrantes iban acompañados de sacerdotes, que no sólo cuidarían de su vida religiosa, sino que extenderían las nuevas cristiandades. El gran siglo francés tuvo consecuencias no sólo en su escuela de espiritualidad, sino también en el entusiasmo misionero de algunos de sus representantes más cualificados.

Aprovechándose de las nuevas perspectivas que el tratado de Vervins (1598) abría a la repartición papal del mundo, jesuitas, sulpicianos, recoletos y capuchinos franceses fueron a Canadá a partir de 1609. En 1636 se fundó la Compañía francesa de las Islas de América y en 1664 se creó la Compañía francesa de las Indias. Francia implantó el «protectorado», sistema que pretendía imitar a los Patronatos y que tenía como finalidad el defender a sus misioneros en todo el mundo. Todavía en nuestro siglo, incluso con gobiernos anticlericales, ha mantenido su vigencia esta institución, sobre todo en los países del Oriente.

La evangelización de Canadá conoció momentos de heroísmo, brillantes ejemplos de martirio, como los de los padres Brebeuf, Lalemant, Garnier y Chabanel, canonizados en 1930, y nuevos enfrentamientos entre la Iglesia galicana y Roma al no admitir aquélla la jurisdicción de los vicarios apostólicos por ser una figura «nueva y desconocida en Francia». En 1674 se erigió el obispado residencial de Quebec, por lo que Canadá dejaba de ser jurídicamente país de misión y comenzaba a organizar la jerarquía regular.

En la larga y complicada querrela existente entre Roma y los Patronatos, nos encontramos con el hecho de que gran

parte de los vicarios apostólicos nombrados por Roma en Oriente eran franceses. Es verdad que no podía ser de otra manera, ya que españoles y portugueses estaban implicados en el enfrentamiento, y alemanes, ingleses y holandeses tenían bastante con dedicarse a sus propios países, por lo que prácticamente sólo quedaban los franceses. Pero no hay duda de que este hecho complicaba la situación, ya que el expansionismo francés se enfrentaba con los intereses españoles y, sobre todo, portugueses, por lo que estos nombramientos provocaban las suspicacias de estos países.

Durante el siglo XVIII, el esfuerzo misionero francés, que tantas energías había concitado durante el siglo precedente, se veía dañado por las controversias jansenistas, por el espíritu filosófico reinante y por el progresivo debilitamiento del reino. «Nuestros seminaristas disminuyen cada vez más a causa de las controversias originadas en la Iglesia a causa de la constitución *Unigenitus*—escribe uno de los directores del Seminario de Misiones Extranjeras—; esto, unido a la miseria que reina en nuestro tiempo, que impide a numerosas familias la dedicación de sus hijos a los estudios, hace que casi nadie se presente desde hace años a la obra de las misiones»<sup>13</sup>.

Nace el mito del buen salvaje. No sólo no es necesario civilizarle y evangelizarle, sino que, por el contrario, los europeos deberían imitarle. Los enciclopedistas, sobre todo Voltaire, utilizarán la controversia de los ritos chinos para desprestigiar y denigrar el mismo concepto de las misiones.

### III. ASPECTOS MISIONEROS MÁS IMPORTANTES EN ESTOS DOS SIGLOS

Una vez apuntadas las causas que influyeron en la expansión misionera, vamos a examinar algunos de los temas más característicos de esta época, experiencias ricas de imaginación y perspectivas, algunas de las cuales tuvieron éxito y otras fracasaron por distintos motivos.

1. **Nuevos métodos misioneros.**—No cabe duda de que el mensaje evangélico fue encarnado en unas categorías semíticas primero y grecorromanas después, marcándolo decisivamente en su estructura y en su expresión. El cristianismo

<sup>13</sup> VAULX, Bernard de, *Histoire des missions catholiques françaises* (París 1951) p.205.

se extendió a lo largo del imperio romano y se identificó con sus pueblos. En Europa occidental, los pueblos bárbaros, sobre todo francos y sajones, influirán, con su carácter primitivo y naturalista, en algunas manifestaciones de la religión.

De forma que la teología cristiana aceptó y se expresó con las categorías y terminologías de la filosofía griega, la Iglesia imitó y asimiló las formas administrativas y las instituciones del imperio romano, la moral y la liturgia aceptaron algunas de las características de la personalidad sajona. Es decir, como es propio de un cuerpo vivo, el cristianismo fue encarnándose en el medio ambiente en el que se desarrollaba, aceptando y «bautizando» a aquellos elementos que no desnaturalizaban su esencia.

A finales del Medioevo, cristianismo y Europa occidental eran una misma cosa. Tras la crisis protestante, casi exclusivamente los pueblos latinos representaban la Iglesia católica, limiriando y empobreciendo la visión que de esta religión pueden tener los diversos pueblos. Resultaba muy fácil caer en la tentación de identificar la esencia del cristianismo con una visión particular, con una cultura concreta, con unas formas de expresión determinadas.

Desde esta perspectiva, evangelizar representaba predicar no sólo la doctrina de Jesús, sino también la cultura, las formas de expresión, la idiosincrasia y la personalidad española, portuguesa, francesa e italiana; latina en una palabra. Los indios de América o los asiáticos no sólo identificaban cristianismo con estos pueblos, porque eran ellos quienes les predicaban, sino también porque les imponían sus usos y costumbres. Por poner un ejemplo, los cristianos malabares, que llevaban practicando sus ritos desde hacía siglos, vieron cómo la llegada de los portugueses traía como consecuencia la imposición del latín, de los ritos latinos y de la jerarquía latina. Para los latinos, todo aquello que se apartaba de sus usos y costumbres sabía a herejía o, al menos, a imperfección.

En la historia de las misiones, a menudo nos encontramos con que se enfrentaban dos métodos: el de la *tabula rasa* y el de la adaptación. Los segundos eran partidarios de aprovecharse de toda la riqueza de las diversas civilizaciones, mientras que los primeros pensaban que la conversión representaba un cambio de vida total, que de hecho les llevaba a un desenraizarse de sus pueblos y a una occidentalización.

Dificultaba todo intento de adaptación, por una parte, el complejo de superioridad de los europeos, que consideraban inferior toda manifestación de las culturas autóctonas, y, por



otra, las rivalidades existentes entre las congregaciones religiosas, que llevaba a acusaciones y recriminaciones ante cualquier manifestación de adaptación o de acercamiento a la cultura de los pueblos<sup>14</sup>.

Dicho esto, tenemos que admitir que, a pesar de esta difusa mentalidad, no faltaron intentos y logros en una presentación del cristianismo más adaptada a los diversos pueblos.

También se intentaron nuevos sistemas organizativos. Propaganda deseaba multiplicar las diócesis y nombrar más obispos. Paralelamente, tendió a nombrar nuncios apotólicos en todas las partes del mundo. Las razones de este proyecto eran numerosas, primero, las considerables distancias. A menudo se tardaba años en contestar a preguntas y peticiones provenientes de la India o de América. También se pretendía conceder amplios poderes a estos nuncios. Se veía la necesidad de una organización misionera más racional y más uniforme. Además, Propaganda creía que el nombramiento de estos nuncios llevaría como consecuencia la reducción de la influencia de los Patronatos Reales. Claro que éste fue el motivo por el que todo el proyecto fracasó, a pesar de que ciertamente hubiera sido beneficioso para la marcha de las misiones.

a) *Las adaptaciones de Ricci en China (1578-1644), y Rhodes en Indochina (1615-75).*—El 3 de diciembre de 1552 moría San Francisco Javier. El mismo año nacía Mateo Ricci, una de las personas más controvertidas en la historia de las misiones a causa de su método de adaptación. Miembro de la Compañía de Jesús, poseía conocimientos técnicos, matemáticos y astronómicos, estudios que en China gozaban de gran prestigio. Construyó relojes, mapas, calendarios, etc.; se vistió al modo de los sabios del país, los mandarines; tomó un nombre chino y observó, en su trato con los habitantes, las costumbres del país que consideró compatibles con su fe religiosa. En este intento de comprensión, Ricci se con-

<sup>14</sup> BORGES, P., *Métodos misionales en la cristianización de América* (Madrid 1960). El más virulento reproche de Mahatma Gandhi a los misioneros extranjeros se refería al intento de desnacionalizar a los indios que trataban de convertir: «Yo no tengo nada que objetar contra el sistema de procurar que, sin duelo ni compromiso, se rompa con lo antiguo que se pruebe ser cosa mala; mas tengo por un verdadero crimen que, tratándose de una cosa que nada tiene de mala en sí, de una práctica antigua que sea de suyo recomendable y laudable, se exhorte e incite al cristiano indio a abandonarla, especialmente si se sabe que al abandonarla ha de herir susceptibilidades de otros de su raza, parientes o amigos».

venció de que, al menos en su origen, los ritos tradicionales, como los honores rendidos a los antepasados y a Confucio, «no eran idólatras y seguramente ni siquiera supersticiosos».

Ricci supo encontrar una relación dialogante con la sabiduría china. Creyó ver en ella signos claros de un monoteísmo y aplicó términos corrientes en la cultura china para designar realidades cristianas: como las palabras Cielo (T'ien) y Señor de lo Alto (Chang T'i) para designar a Dios. Pensó desde el primer momento en la conveniencia de que surgiesen vocaciones autóctonas, pero se encontró con la dificultad de que la única posibilidad de formación y del estudio de la teología en latín estaba en la portuguesa Macao, ciudad despreciada por los chinos. Intentó, y se consiguió años más tarde, traducir al chino la Sagrada Escritura, introducir esta lengua en la liturgia y mantener cubierta la cabeza durante la celebración de la misa. Escribió libros de teología natural y fue convenciendo a un buen número de letrados y hombres de ciencia, muchos de los cuales fueron bautizados. En ningún momento hubo peligro de sincretismo, y Ricci excluyó desde el inicio los actos de sacrificio propiamente dichos.

A la muerte de Ricci parecía que la misión estaba asegurada con la existencia de una comunidad de cerca de dos mil cristianos, pertenecientes en su mayoría a las clases más cultas, y su prestigio era, sin duda, muy superior al número <sup>15</sup>.

En la historia de la Iglesia, Ricci permanece como uno de los ejemplos más representativos del intento de adaptar el mensaje cristiano a las diversas culturas, aceptando de ellas todo aquello que no tuviera una estricta significación religiosa y abandonando en la presentación del cristianismo lo que no pertenecía al Mensaje, sino a la cultura y costumbres occidentales.

También en la India se intentó conseguir una adaptación a las leyes sociales y al ámbito cultural del país. Roberto Nobili, jesuita, se presentó en Madura como un penitente procedente de la nobleza romana.

Convencido de que el método portugués no resultaba eficaz y consciente de que ningún hindú se dejaba bautizar por un sacerdote europeo que frecuentase el trabajo con el pueblo bajo o con los intocables, se aisló de sus compañeros y llevó la vida propia de un penitente indio. En esta semisoleidad

<sup>15</sup> Escribía Ricci al general Claudio Acquaviva: «Ganamos cada día más crédito y prestigio, sobre todo en las dos cortes de Pekín y Nankín» (TACCHI VENTURI, *Opere storiche del P. Mateo Ricci, S.I.* [Macerata 1930] II 340).

estudió el sánscrito y la literatura filosófica y religiosa de la India, buscando puntos de contacto con el dogma cristiano y argumentos para refutar el paganismo corriente. Creyó ver en la casta un elemento pagano y supersticioso que había que eliminar y un elemento social y psicológico que se podía tolerar. Discutía en casa con personas escogidas sobre Dios, la transmigración de las almas, la naturaleza de la gloria celestial, la definición de la virtud, la esencia del pecado, etc.

Su punto de partida consistía en cristianizar, no europeizar. Es decir, no buscó la adaptación de los indios a los europeos, sino que intentó que los misioneros se asimilaran al pueblo indio. Era necesario conservar lo bueno de las costumbres locales, no prohibir a los neófitos nada que no fuese ciertamente malo, ni exigirles nada que no resultase ciertamente necesario. No exigía de los convertidos la renuncia a todas las costumbres de la casta. Les permitía el uso de sus vestidos, así como celebrar ciertas fiestas, santificándolas con la imagen de la cruz. Se imponía, por tanto, la división entre costumbres propiamente religiosas y costumbres civiles. Tras un estudio profundo de los usos y costumbres de los brahmanes y de los hindúes, permitió a sus discípulos las siguientes cosas, por él consideradas como indiferentes, y, por tanto, lícitas: el moño, signo distintivo de la casta; la señal en la frente, el cordón, también signo de casta, y las abluciones de costumbre. En la administración del bautismo eliminó algunas ceremonias que resultaban inaceptables para la sensibilidad de los indios.

Consiguió, a través de este método y de su trato directo, la conversión de numerosos miembros de las clases superiores y de los intelectuales, es decir, de aquellos que habían despreciado hasta entonces el cristianismo por su identificación con los portugueses y con los parias. La oposición al método de Nobili fue resuelta en 1621, poco antes de la fundación de la Congregación de Propaganda, con la aprobación de este método por parte del Inquisidor de Lisboa y por la Santa Sede. Pero mientras tanto se había perdido un tiempo precioso.

Finalmente, el también jesuita Alejandro Rhodes intentó en Indochina un método de acomodación y adaptación. Comprendió inmediatamente la necesidad de evangelizar al indígena en su lengua, y estudió el vietnamita, en el que escribió y predicó.

Fundó la Congregación de Catequistas, a través de la cual

pudo llegar a los ambientes más recónditos, comenzando por los más influyentes, consciente de que, en un país impregnado por las tradiciones chinas, el soberano y la élite debían ser ganados en primer lugar. A un pueblo de gran cultura había que presentar la religión por su lado más «razonable». Hablaba primero de la moral, de los diez mandamientos, del alma inmortal, de Dios, y, finalmente, de la redención y de la Trinidad. Imprimió un catecismo adaptado a la mentalidad y a las tradiciones vietnamitas, tal como se había hecho en China.

Utilizó todos los medios que ayudasen al espectáculo religioso, a una presentación dramática de la religión, que llegaba directamente al pueblo. Había comprendido la superstición de los vietnamitas, que veían por todos lados espíritus, y propició el uso del agua bendita, las ceremonias exteriores, los objetos consagrados, los cirios, etc. Igualmente, se sirvió del culto a los muertos, tradicional en el país, para desarrollar solemnes ceremonias fúnebres.

Pidió insistentemente la ordenación de sacerdotes vietnamitas y la institución de la jerarquía, preocupado, sobre todo, por la posibilidad de persecuciones y de la expulsión de los misioneros extranjeros, que provocaría la desaparición de la labor misionera.

Tres países diversos, con una historia milenaria y una cultura desarrollada, conscientes de su personalidad y que ciertamente no se sentían inferiores a los europeos. Ricci, Nobili y Rhodes intentaron acomodar el cristianismo a sus formas culturales, aceptando lo que consideraban compatible con la esencia del cristianismo <sup>16</sup>.

b) *Las «reducciones» del Paraguay.*—El experimento de las «reducciones» del Paraguay ha constituido uno de los ensayos más atractivos y sugestivos de los siglos XVII y XVIII en el campo misionero y en la historia de las civilizaciones.

Fue, sobre todo, la inteligente organización económico-social de las reducciones por parte de los jesuitas la que llamó la atención de los críticos europeos, algunos de los cuales han querido ver en esta obra la realización de teorías socialistas ya anunciadas por filósofos como Platón, Tomás Moro o Campanella.

Pero un estudio más atento del origen y de la evolución de la estructura de las reducciones, nos presenta a estos mi-

<sup>16</sup> ETIEMBLE, R., *Les jésuites en Chine (1552-1773). La querelle des rites* (París 1966).

sioneros no como experimentadores de proyectos utópicos, sino constructores de su «república» según la mentalidad y las exigencias de entonces y conforme a la realidad social del Paraguay en particular.

Tuvieron que luchar con ahínco contra una mentalidad colonial que consideraba al indio inferior al europeo y, a veces, como un ser intermedio entre el hombre y el animal.

Los exploradores españoles penetraron por primera vez en el Paraguay, la patria de los guaraníes, en 1516, bajo el mando de Juan Díaz de Solís. La conquista fue complicada y sangrienta, y al final del siglo no había aún terminado.

Aunque convencionalmente se habla de la «república de los jesuitas en el Paraguay», tenemos que advertir que la mayor parte estaba situada fuera del territorio que constituye el Paraguay moderno.

Los guaraníes llevaban una vida nómada. La caza, la pesca y una agricultura primitiva constituían sus únicos recursos. En religión creían en un solo Dios, al cual, sin embargo, no ofrecían culto externo. De hecho carecían de sacerdotes.

Los jesuitas llegaron a Salta en 1586, tras la invitación del dominico Francisco de Vitoria, primer obispo de Tucumán. Al año siguiente penetraron en Paraguay, llamados por el obispo de Asunción, también dominico. Organizaron primeramente colegios para los hijos de españoles, seminarios y casas de ejercicios espirituales, siguiendo el ejemplo de los franciscanos, y más tarde centraron su empeño en la organización de misiones volantes en el interior del país, más adaptadas al carácter nómada de la población.

Con el paso del tiempo, los misioneros comprendieron que había que separar el cuidado espiritual de los españoles de la evangelización de los indios, ya que los primeros tendían a utilizar y esclavizar a los segundos, con gran perjuicio para la labor de los misioneros, que no debían ser identificados con los conquistadores.

El P. Diego de Torres, primer provincial del Paraguay, formado en el trabajo con los indios de Perú, recibió la consigna de renunciar completamente a las misiones volantes y establecer misiones en lugares determinados, lejos de las poblaciones de españoles. Se trataba de aislar a los nuevos convertidos y alejarlos de los colonizadores, cuyo ejemplo resultaba nocivo. Con el aislamiento se pretendía proteger no sólo la moralidad, sino también la libertad de los indios. Por una parte, se era consciente de que los guaraníes no podrían conciliar esclavitud y libertad de los hijos de Dios. Por otra,

se quería experimentar el método de *tabula rasa*, es decir, aislar a los indios completamente e inculcarles el inicio de una nueva civilización y una nueva religión.

Las circunstancias resultaban relativamente favorables. El gobernador de Paraguay, Hernandaria de Saavedra, había anunciado poco antes al rey de España que resultaba imposible someter a los 150.000 indios de Guayra. Felipe III le respondió que, «aunque si poseyésemos las fuerzas necesarias, los indios de Guayra no deben ser sometidos más que por la enseñanza del Evangelio». El estatuto de las reducciones fue confirmado en 1631, 1633 y 1647.

En el centro de las reducciones se encontraba la iglesia; en la plaza, en torno a la iglesia, se situaban las escuelas, la residencia de los Padres, un edificio para los enfermos, las viudas y los forasteros. Después, alineadas, las casas de los particulares. El molino y las industrias se levantaban fuera del pueblo; la plaza, centro de la población, estaba adornada con palmeras, naranjos y monumentos religiosos<sup>17</sup>.

El jefe de familia poseía un huerto en torno a la casa y una parcela de los bienes comunes para su labranza, de la que debía entregar a la comunidad ciertos productos. Con el importe de éstos se pagaban los impuestos reales y se atendía a los enfermos y ancianos. El trabajo era obligatorio y estaba controlado. Para el indio, el concepto de propiedad privada era cosa nueva y oscura. Los jesuitas tomaron lo bueno de aquella mentalidad y formaron un régimen mixto, en el cual la propiedad o la posesión privada de la tierra se apoyaba en la propiedad colectiva. Leyes sencillas; la justicia era ejercida por los Padres; el mayor castigo era la expulsión. Junto a los religiosos había un alcalde nativo. Los españoles no podían vivir en estos pueblos<sup>18</sup>.

Naturalmente, la formación y práctica religiosas ocupaban un lugar preeminente. Tenían misa diaria, rezo del rosario y lección de catecismo. Al evangelio, un sacerdote explicaba el texto del día. Sermón doctrinal y moral. Cuanto más largo, más aceptado. Después del oficio, ante la iglesia, uno de los miembros del consejo resumía a su manera el tema de la predicación, sugería las aplicaciones pertinentes y animaba a la comunidad a realizar tal o cual consigna. Se comulgaba muy raramente y no se aceptaban vocaciones indígenas. Toda

<sup>17</sup> LUGON, C., *La république communiste chrétienne des Guaranis 1610-1768* (París 1949) p.60-63.

<sup>18</sup> LACOMBE, R., *La institution politique et social dans les Reductions du Paraguay: Sciences Ecclésiastiques 13* (1961) 391-419.

la organización social tendía a que reinase la fraternidad, la concordia y la paz, pero a la vez favorecía una actitud pasiva, fruto de un acentuado paternalismo. Probablemente, este paternalismo exagerado, que impidió la formación de líderes y la ausencia de clero indígena durante los ciento cincuenta años que duraron las reducciones, constituyeron las dos carencias más graves de este método. Cuando los jesuitas fueron expulsados, las reducciones desaparecieron, porque no había autoridades ni clero indígena que les sustituyesen.

A veces, las relaciones con las autoridades civiles e incluso con el obispo de Asunción no fueron fáciles, ya que éstos intentaban introducir su jurisdicción. Los jesuitas indujeron a los indios a declararse vasallos de la Corona de España, dado que era el único medio de mantenerse independientes de los colonos, y procuraron calmar las desconfianzas de las autoridades coloniales, que ciertamente no veían con buenos ojos su autonomía.

Un conjunto de circunstancias complicaron la existencia de las reducciones: las rivalidades entre portugueses y españoles, la ambición y manejos de quienes se dedicaban al tráfico de indios, las invasiones de los paulistas o mestizos de la colonia de San Pablo de Brasil y, finalmente, la expulsión y supresión de la Compañía de Jesús.

A pesar de las limitaciones e inconvenientes, el método de las reducciones constituye el ejemplo tal vez más sugestivo de aquellos siglos, y, en todo caso, nos proporciona el modelo más completo del método de *tabula rasa*, imposible de realizar cuando se dan conversiones masivas, y que exigen el aislamiento de los neófitos y la rotura de relaciones con su medio ambiente anterior e incluso con el medio ambiente de los colonizadores.

**2. Las controversias misioneras.**—Los factores disolventes o paralizadores de la acción misionera fueron apareciendo a lo largo de la historia. Algunos se debían simplemente a envidias o mala voluntad; otros, a incapacidad o cerrazón mental; otros, a diversos imponderables. Estas controversias produjeron consecuencias nefastas en las misiones y constituyeron algunos de los aspectos más desagradables de estos siglos.

a) *Controversias entre Propaganda Fide y los Patronatos.*—Existía una realidad que resultaba inútil ignorar: Propaganda apenas podía tomar iniciativas en el campo misional

sin contar antes con el Consejo de las Indias, que con la doctrina del Vicariato Regio constituía a los reyes vicarios pontificios aun en la administración eclesiástica y espiritual pertinente a las Indias<sup>19</sup>. Además, las posibilidades económicas de Propaganda eran tan exiguas, que no podía enfrentarse con las exigencias de territorios tan vastos.

Pero ¿hasta dónde se extendían los derechos del Patronato? El continente americano se encontraba bajo el Patronato español y el asiático, en general, y no pocas regiones del africano estaban bajo el Patronato portugués; pero Japón, casi toda la India, China y tantos otros países no estaban sujetos al poder de estos países. ¿Por qué entonces tenían que sujetarse eclesiásticamente a ellos? ¿Por qué tenían el derecho de nombrar los obispos de las diócesis que se consideraban necesarias en aquellos países? Propaganda deseó desde el primer momento eximir las iglesias de Oriente de la hipoteca que sobre sus sedes pretendían imponer los reyes en virtud del Regio Patronato, temiendo además que los reyes orientales creyeran que las misiones eran un pretexto de que se valían las potencias católicas para introducirse en sus dominios<sup>20</sup>. Es decir, deseó que el Patronato se limitase a los territorios directamente dependientes de la metrópoli, mientras que Portugal consideraba que su derecho patronal se extendía, sin limitaciones, a todos los territorios de las Indias Orientales. Es decir, las autoridades portuguesas siguieron arrogándose sus pretendidos derechos en territorios que habían pasado a otras manos o que nunca habían sido suyos.

La solución no era fácil, porque si Roma nombraba los obispos directamente, no podía contar ni con la ayuda económica de España o Portugal ni podía utilizar sus barcos, con lo cual sólo le quedaban los medios de comunicación ingleses

<sup>19</sup> EGAÑA, A. de, *La función misionera del poder civil según Juan de Solórzano Pereira (1575-1655)*: Studia Missionalia vol.6 (Roma 1951) 90.

<sup>20</sup> «S. Congregatio animadvertens in iisdem resolutionibus agi de nominatione quam praetendit Rex Hispanorum super archiepiscopatu et tribus episcopatibus qui in Iaponia erigendi proponuntur, mandavit anotar... Sensus D. ni N. circa huiusmodi nominationem, qui fuit, ut archiepiscopatus et episcopatus, qui in Iaponia erigantur sine dote ad eosque Religiosi vel Presbyteri saeculares doctrina et moribus praestantes promoveantur, illucque more apostolico mittantur ut hac ratione praefatae ecclesiae liberae maneant et regibus Iaponiae omnis tollatur suspicionis occasio, quam habet de Rege catholico quod praetextu religionis gentilium occupet regna» (Congregación general del 9 de octubre de 1631: Acta vol.7 fol.121 ad II).



y holandeses, que resultaban inviables. Además, los religiosos españoles y portugueses miraban, en general, con poca simpatía lo que no provenía a través de los Patronatos. Complicaba la situación la pretensión portuguesa de seguir influyendo en aquellos territorios que en algún momento fueron suyos, pero que volvieron a ser independientes o pasaron a soberanía inglesa u holandesa.

Roma comprendió que la evangelización de los pueblos era su misión primordial y que no podía cederla a los gobiernos, sobre todo cuando éstos no podían cumplirla. Por esta razón decidió nombrar vicarios apostólicos, que dirigían las iglesias en nombre del papa. Las razones principales de esta nueva figura jurídica se centran en: *a)* la necesidad de remediar la falta de obispos en las sedes de las Indias Orientales durante el enfrentamiento de España con Portugal cuando éste se independizó; *b)* la aplicación concreta de la libertad de acceso a las misiones de Oriente concedidas a todos los misioneros sin pasar por Portugal; *c)* el deseo de promover el clero indígena; *d)* la necesidad de solucionar el cisma malabar.

En un primer tiempo, Propaganda contó con misioneros, que dependían directamente de ella; prevalentemente, capuchinos y carmelitas. Los jesuitas, franciscanos, agustinos y dominicos proseguían su ritmo de trabajo con los Patronatos. Estos contaban con obispos residenciales, aquélla necesitaba también de quien dirigiese su obra, y los prefectos apostólicos, al carecer de consagración episcopal, no resolvían el problema de dirección y organización.

Así es cómo surgió la idea de los vicarios apostólicos, que serían obispos verdaderos, dependientes directamente de Roma.

Alejandro de Rhodes, misionero en Indochina, viajó a Europa para tratar directamente de este asunto, insistiendo sobre su necesidad. Oriente necesitaba obispos—decía al papa—que confirmaran a los nuevos cristianos y consagrasen un clero local. En Roma se le ofreció el episcopado, y, ante su negativa, se le pidió que seleccionara él mismo los candidatos <sup>21</sup>.

A finales de 1652 visitó en París la Congregación de Les Bons Amis, dirigida por un jesuita, y de ellos eligió a tres. Tras muchas vicisitudes, en 1658 se eligió a Francisco Pallu,

<sup>21</sup> GUENNOU, J., *Alexandre de Rhodes*, en «Les Héritiers de Saint-François Xavier» (París 1956).

con el título de obispo *in partibus* de Heliópolis; a Pedro Lambert de la Motte, con el título de Berito, y en 1660, a Ignacio Cotelendi, con el título de Metellópolis, a los cuales fueron confiados los territorios de Indochina y China en calidad de vicarios apostólicos. Estos vicarios y el elegido para Canadá eran de nacionalidad francesa. No pudo ser de otra manera; pero, indudablemente, este hecho aumentó las susceptibilidades de portugueses y españoles, porque Francia, dada su creciente potencia y su expansionismo, creaba un serio problema al imperio colonial portugués.

Durante el siglo XVIII, en China y en algún otro país, dadas las condiciones especiales y las divisiones existentes, el oficio de vicario apostólico no consiguió las metas propuestas. En 1753 se decidió confiar cada vicariato a una congregación religiosa, que se encargaría de todas sus necesidades. Tal vez no representaba el ideal y ciertamente suponía el abandono de la idea originaria, pero era lo único que se podía realizar en aquellas circunstancias.

Se daba también el problema causado por las exenciones de los religiosos. Los jesuitas y otras congregaciones religiosas llevaban ya un siglo cuando aparecieron los vicarios, que pertenecían al clero secular. Estos y sus misioneros eran pocos e inexpertos, mientras los religiosos eran muchos y con experiencia. Además, el clero secular participaba a menudo de la aversión a los jesuitas, provocada por la controversia jansenista, y los jesuitas correspondían con antipatía y con vehementes sospechas sobre las ideas de algunos vicarios.

Clemente IX intervino en esta situación el 13 de septiembre de 1669 con la constitución *Speculatores domus Israel*, en la que ordenaba a los religiosos que mostrasen a los vicarios apostólicos sus letras patentes ministeriales y que no ejerciesen sus funciones sin previa aprobación. Además, los vicarios podrían obligar a los religiosos a que colaborasen directamente en las parroquias si la escasez de clero propio así lo exigía.

Los religiosos debían prestar juramento de obediencia a los vicarios, en el que prometían no atender las reclamaciones de los obispos patronales ni de los reyes que criticasen este nuevo sistema organizativo. Poco a poco fue desapareciendo este juramento, y en 1689 desapareció también para los jesuitas, que fueron quienes más se opusieron a la subordinación a los vicarios.

Propaganda, su política misionera y el nombramiento de vicarios chocaron desde el primer momento con los Patrona-

tos<sup>22</sup>, ya que éstos consideraban que aquélla conculcaba sus derechos. En realidad, españoles y portugueses habían descubierto y de alguna manera se habían establecido, aunque generalmente de manera precaria y por poco tiempo, en las costas de Africa y en Oriente, y por este motivo pretendían extender el derecho de Patronato a todos estos territorios, es decir, a casi todo el mundo conocido. De aceptar esta pretensión, Propaganda apenas tendría razón de existir. Estas opiniones encontradas dieron lugar a fuertes controversias y a acciones de represalia a lo largo de los siglos siguientes.

b) *Las controversias de los ritos chinos y malabares.*— En 1659, Propaganda Fide recomendaba a los misioneros: «¿Podía haber algo más absurdo que importar a China la cultura y las costumbres de Francia, de España, de Italia o de otro lugar de Europa? No es esto, sino la fe, lo que constituye vuestra aportación; la fe que no rechaza y no hiere los usos y las tradiciones de ningún pueblo, siempre que no sean inmorales...»<sup>23</sup>

Esta necesidad de adaptar el cristianismo a las culturas de las diversas naciones era aceptada por todos, pero de hecho ha constituido una dificultad insuperable a lo largo de los siglos. La identificación del cristianismo con el mundo occidental aparecía tan completa, que no se veía cómo y qué podía distinguirse. Las diversas mentalidades y los diferentes métodos chocaron entre sí. Entre las causas, señalamos:

- 1) Los métodos diversos de jesuitas y otras congregaciones, especialmente dominicos y franciscanos, causa de tantas disputas y que animó a Propaganda a utilizar, preferentemente, sacerdotes seculares<sup>24</sup>.
- 2) Oposición entre misioneros pertenecientes a diversas naciones o según dependieran de Propa-

<sup>22</sup> LETURIA, P., *El Regio Vicariato de Indias y los comienzos de la Congregación de Propaganda Fide: Spanische Forschungen der Görresgesellschaft* (1930) II 135-77.

<sup>23</sup> WODON, J., *Le cadre historique de l'Instruction de la Propagande de 1659: Les Missions Catholiques*, Nouv. Ser. VII (París 1957) 229-45; MOREAU, J., *À propos des Instructions de 1659: Les Missions Catholiques*, Nouv. Ser. IX (1959) 81-97.

<sup>24</sup> GONZÁLEZ, J. M., *Historia de las misiones dominicanas en China (1700-1750)*, 2 vols. (Madrid 1952-58); ABAD, A., *Misioneros franciscanos en China (siglo XVIII): Missionalia Hispanica* 2 (1954) 245-328; 13 (1956) 453-95; 15 (1958) 5-55; 20 (1963) 111-24; 21 (1964) 289-376; 22 (1965) 5-51.

ganda o de los Patronatos. La hostilidad reinante entre las diversas potencias, sus recelos y antagonismos, se traducían en enfrentamientos entre misioneros.

- 3) Los jansenistas se aprovecharon de la controversia de los ritos para incrementar su campaña contra la Compañía.
- 4) El P. Navarrete, O.P., publicó, en la segunda mitad del siglo xvii, un tratado antijesuítico: *Tratados históricos, políticos, étnicos y religiosos de la monarquía china*, en el que se mezclaban los ataques a un método con los ataques a la Orden jesuítica. Monseñor Maigrot, vicario apostólico de Fukien, publicó un *mandatum* condenando las cuestiones ceremoniales y terminológicas. La confusión era enorme. Ceremonias permitidas por unos eran condenadas por otros, y viceversa.

En 1645, Inocencio X condenó como idolátricas las prácticas presentadas por los dominicos. En 1656, el Santo Oficio aprobó la relación de los jesuitas. Es decir, la Santa Sede había aprobado ambos planteamientos, que, sin embargo, parecían contradictorios. Los jesuitas consiguieron del emperador K'ang-shi en 1675 una declaración según la cual los honores que se tributaban a Confucio y a los difuntos tenían un carácter meramente civil. Clemente XI en 1704 prohibió los ritos chinos, ratificando la prohibición en 1710 y 1715. En 1702, el papa envió a China a Carlos Tomás Maillard de Tournon como visitador apostólico y legado *ad latere*. Tres años más tarde llegó a su destino y se presentó ante el emperador; le agradeció los favores concedidos a los misioneros y le expresó su deseo de visitar las misiones y de nombrar un superior para todos los misioneros que unificara su actuación. K'ang-shi, enterado de la actitud romana con respecto a los ritos chinos, le expulsó del país<sup>25</sup>. En 1719 fue enviada

<sup>25</sup> Dijo al legado: «Nostra gubernatio totaliter fundata est in doctrina Confutii. Si religio christiana absolute cum hac doctrina concordare non potest, difficile erit europeos in Sina conservari. Ego non examino si concordet, an discordet; id autem tibi declaro: si non concordet, absolute europeos in Sina subsistere non posse». KILIANUS STUMPF, *Acta Pekinensia sive Ephemerides historiales eorum quae Pekini acciderunt*. Archivio Romano della Compagnia di Gesù. Iap. Sin., p.219; JENKINS, R., *The jesuits in China and the Legation of Cardinal de Tournon*.

una segunda legación, dirigida por Carlos Ambrosio Mezzabarba, mal recibida por el emperador, que no consiguió su objetivo. En 1723, el secretario de Propaganda Fide escribió al general de la Compañía, por mandato del papa, reclamándole por no haber tomado medidas enérgicas para llamar al orden a los jesuitas de Pekín.

El 11 de julio de 1742, Benedicto XIV, con la constitución *Ex quo singulari*, prohibió definitivamente todos los ritos, anuló las concesiones de Mezzabarba e impuso a los misioneros un juramento de fidelidad. Representaba el punto final al problema de los ritos.

¿Supuso esta solución la muerte de las misiones en China? De aprobarse los ritos chinos, ¿la historia de la evangelización en China hubiera sido otra? No se puede llegar a una conclusión. Parece claro de todas maneras que, por una parte, las misiones de los legados fracasan fundamentalmente por este motivo, y su fracaso supuso, prácticamente, el final de la labor misionera. Pero no hay duda también de que las periódicas persecuciones al cristianismo se debían también a otros motivos<sup>26</sup>.

#### IV. LAS NUEVAS CRISTIANDADES EN LOS SIGLOS XVII Y XVIII

A lo largo de estos dos siglos, comerciantes, navegantes, aventureros, turistas y estudiosos surcaron los mares y entablaron relaciones con los diversos pueblos. Acompañándoles o siguiéndoles, misioneros regulares o seculares intentaron llevar la buena nueva del cristianismo a estos países, con desigual éxito, pero con entusiasmo, constancia y sacrificios.

**Africa.**—Propaganda Fide envió misioneros franciscanos y capuchinos a diversos lugares del continente, especialmente a Guinea, Congo y Angola, casi abandonados por los misioneros de Portugal, demasiado condicionados a los avatares políticos y a la presencia armada de este país, que fue fragmentaria y saltuaria<sup>27</sup>. En Argelia y en Marruecos se trabajó algo duran-

*An Examination of Conflicting Evidence and an Attempt at an impartial judgment* (Londres 1894).

<sup>26</sup> BERNARD-MAITRE, H., *Un dossier bibliographique de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle sur la question des termes chinois*: Recherches de Science Religieuse 36 (París 1949) 25-79; CUMMINS, J. S., *The Travels and Controversies of Fr. Domingo Navarrete. 1618-1686* (Cambridge 1962).

<sup>27</sup> RANGLES, W. G., *L'ancien royaume du Congo dès origines à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle* (París 1968); JADIN, L., *Le clergé séculier et les Ca-*

te los siglos XVII y XVIII en la redención de cautivos<sup>28</sup>, y los ministerios ordinarios se reducían casi exclusivamente a las capillas de los cónsules de Francia.

Los paúles estaban en las costas de Túnez y Argelia como capellanes de los cónsules y al servicio de los necesitados. Desde España también se atendió a Marruecos. Misioneros franceses, sobre todo del clero secular, en el Congo; espiritistas, en Senegal, y carmelitas descalzos, en Madagascar, trabajaron en número reducido y con pocos resultados.

Hasta el siglo XIX, podemos afirmar que la labor misionera en Africa representó un fracaso generalizado, a pesar de algunas relaciones en las que se nos narran conversiones y bautismos masivos, que, al no tener una preparación previa y al no mantenerse la estabilidad y continuidad en la mayoría de las misiones, acabaron como el rosario de la aurora<sup>29</sup>.

Primeramente influyó, una vez más, la confusión entre lo espiritual y lo temporal: las misiones estaban al cuidado del poder colonial, que, por una parte, no distinguía los fines específicamente religiosos de los fines políticos y comerciales, y, por otra, no llegó a establecerse sólidamente en ningún territorio<sup>29\*</sup>.

No hubo muchos misioneros, ya que, si bien las vocaciones religiosas abundaban, faltaba el interés por este continente. A menudo, las misiones se desanimaban al primer fracaso, y volvían a Europa, abandonando el trabajo iniciado.

Además, estos misioneros no recibían ninguna preparación especial, de forma que predicaban y catequizaban en las selvas africanas con los mismos argumentos y los mismos métodos utilizados en París o en Lisboa.

Resulta sorprendente para nosotros cómo una gran parte de los misioneros africanos aceptaron con la mayor naturalidad la esclavitud e incluso la poligamia. Uno de los episodios más lamentables de esta época es, sin duda, la trata de esclavos. Se trataba de una auténtica caza de esclavos organizada

*pucins do Congo et d'Angola aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. Conflits et Jurisdiction. 1700-1726: Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome* 36 (1964) 185-483.

<sup>28</sup> PÉREZ, L., *La Orden Tercera de San Francisco de Madrid y la redención de cautivos en Marruecos*: Archivo Ibero-Americano 16 (1921) 289-320; WILHELM, J., *Captifs chrétiens à Alger*: Revue de Sciences Politiques 56 (1933) 127-36.

<sup>29</sup> CUVELIER, J., *Les conversions en masse dans l'ancien royaume de Congo*: Bulletin de l'Union Missionnaire du Clergé II (Bruselas 1931) 63-69.

<sup>29\*</sup> *Monumenta Missionaria Africana. Africa Occidental* (Lisboa 1960).

por «gente que se dice cristianos». Desde el Congo, los capuchinos informaban de la costumbre de algunos misioneros de intervenir, con no poca ganancia, en el comercio de esclavos. En un intento desesperado de justificación, algunos misioneros afirmaban que sólo los superiores de misión tenían el derecho de la trata de esclavos.

Roma no dejó de condenar esta práctica. El 20 de junio de 1686, el Santo Oficio publicó once decretos contra la trata de esclavos. A finales de siglo, sin embargo, algunos misioneros decían desde el púlpito que era permitida la trata, y acompañaban a los negros como capellanes, ya que tenían buen cuidado de que fueran bautizados y no cayeran en manos de protestantes. El 27 de septiembre de 1709, Roma envió una instrucción al nuncio en Lisboa en la que señala dos clases de esclavos: los prisioneros de guerra justa y los «cadados». La instrucción declara prohibidos los segundos y hace algunas peticiones en favor de los primeros. Benedicto XIV dirige a los obispos del Brasil la constitución apostólica *Immensa*, en la que tajantemente condena la esclavitud de los indios. El 6 de junio de 1755, el rey de Portugal prohíbe la esclavitud de indios, pero permite la venta de esclavos negros. Esta sorprendente conclusión se mantendrá en vigor hasta el siglo siguiente. De todas maneras, no deben extrañarnos estas continuas contradicciones si comprobamos que la misma Santa Sede, que ininterrumpidamente condenó la esclavitud, tenía todavía en 1724 esclavos en la flota papal.

Otra dificultad importante aparece en las diversas relaciones: la evangelización se realizaba a través de intérpretes, siempre ocasionales. Esta situación impedía el sacramento de la penitencia y mantenía toda la actuación en estado de precariedad.

El siglo XVIII trajo la ruina de la mayoría de las misiones africanas. Los holandeses, que habían sustituido generalmente a los portugueses, sólo se interesaban por la trata de negros, que se realizaba en el litoral, por lo que abandonaron el interior. La supresión de los jesuitas, por otra parte, y el generalizado descrédito, por otra, de las órdenes religiosas reducía sensiblemente el número de misioneros. Poco después, la Revolución francesa y las guerras napoleónicas acarrearían la ruina total. Habrá que esperar a la mitad del siglo XIX para que se reanude la evangelización del África negra.

**América.**—La actuación y desarrollo de cada uno de los virreinos, audiencias y capitanías generales podía comparar-

se, en su evolución civil y religiosa, a la de las naciones europeas. Se multiplican las diócesis, se organiza su administración, se celebran concilios, que determinan las prácticas y ritos del pueblo atendiendo más a los privilegios de la Corona y a la mentalidad regalista que a las decisiones pontificias.

Las congregaciones religiosas se extendieron con celeridad, pero no faltó el clero secular. La expulsión de los jesuitas, en 1767, tuvo consecuencias irreparables en la mayoría de los territorios.

Se fundaron numerosas reducciones—veintiuna había en 1686—en el Marañón español, donde se dieron algunos casos de martirio. En el Marañón portugués tenemos que recordar los trabajos de los Padres del Brasil, sobre todo al P. Vieira, como defensor de los indios. En 1653 llegó a las costas del Brasil como visitador de las misiones brasileñas, y desde el primer momento tomó a pecho la libertad de los indios, que Portugal había decretado en 1647. Los colonos le hicieron la guerra, y en 1661 le enviaron por la fuerza a la metrópoli. Volvió en 1663 y murió en 1697.

Después de las misiones del Paraguay, las misiones del norte de Méjico fueron las más conocidas. Tomando como punto de partida Cinaloa, desde el principio del siglo XVIII abrieron los jesuitas de Méjico varias misiones hacia el norte. Son igualmente importantes las misiones de Sonora y California, que, a causa de numerosas dificultades, constituyeron una de las misiones más duras; pero donde, no obstante, obtuvieron numerosas conversiones<sup>30</sup>. Al ser expulsados los jesuitas de las reducciones de California, fueron confiadas a los franciscanos del Colegio de Méjico. Estos franciscanos estaban a las órdenes de un prefecto apostólico: Fr. Junípero Serra (1713-84), antiguo misionero de Nuevo Méjico, que concibió la idea de establecer una cadena continua de misiones con la protección de soldados españoles. Estos puestos partían de San Diego y remontaban la costa del Pacífico hasta llegar más allá de San Francisco. A finales del siglo XVIII, los franciscanos, a quienes los historiadores consideran como los verdaderos fundadores de la alta California, contaban con más de 30.000 cristianos. Los dominicos, utilizando un sistema semejante al de los jesuitas, fundaron algunas reducciones más, como Santo Rosario, en 1774; Santo Domingo, en 1775; San Vicente Ferrer, en 1780; San Miguel, en 1787, y otras. Los

<sup>30</sup> ENGELHARDT, Z., *The Missions and Missionaries of California* (Santa Bárbara 1929-30), 2 vols.



franciscanos pusieron especial empeño también en la evangelización de Nuevo Méjico, Tejas y Florida <sup>31</sup>.

La estructura eclesiástica de la América hispana era imponente: cuatro arzobispados y cuarenta y un obispados <sup>32</sup>. Franciscanos, dominicos, agustinos, mercedarios y jesuitas llevaban el peso principal de la evangelización de los indígenas y cuidado espiritual de los españoles y criollos. Excepto las Universidades de Méjico y Lima, casi toda la educación que se impartía en estos territorios estaba en manos de los regulares, especialmente de los jesuitas.

Las misiones existentes en el Canadá no eran misiones patronales como las de la América española o portuguesa, pero no cabe duda de que gozaban de una cierta protección civil. Poco a poco aumentó el influjo de la Congregación de Propaganda. Su primer obispo fue designado por Propaganda, primero como vicario apostólico, en 1658, y más tarde como obispo ordinario. En 1674 se establece la sede episcopal de Quebec, con su seminario, dependiente de las Misiones Extranjeras de París. Desde entonces, en la evangelización de América del Norte toman parte principal, juntamente con los jesuitas, los sacerdotes de las Misiones de París.

Canadá o Nueva Francia estaba habitada por tribus de hurones e iroqueses, que se concentraban principalmente alrededor de los Grandes Lagos y en las riberas del San Lorenzo. Podemos distinguir tres períodos en la colonización y evangelización de estos territorios: período del monopolio de la sociedad comercial (1534-1629), colonización propiamente dicha (1632-74) y establecimiento de la Iglesia canadiense a partir de 1674.

Los jesuitas extendieron su radio de acción hacia los Grandes Lagos, por la cuenca del río Mississippi hasta la desembocadura y hasta la bahía del Hudson. De 1684 hasta 1768, los sacerdotes de las Misiones Extranjeras fueron los evangelizadores de la Acadia. Los sulpicianos se extendieron por los lagos Ontario y Ottawa.

Los frutos cosechados en estas regiones del Norte no podían dar las cifras y los resultados de la América luso-española, pues los indios de estas regiones eran escasos y sufrieron el fanatismo puritano de las colonias vecinas inglesas. La misión de Canadá, con su centro en Quebec, y más tarde la Luisiana

<sup>31</sup> O'ROURKE, T., *The Franciscans Missions in Texas (1690-1793)* (Washington 1927).

<sup>32</sup> SCHAFER, E., *El Consejo Real y Supremo de las Indias* (Sevilla 1935-47), 2 vols.

fueron los centros neurálgicos de evangelización de buena parte de los actuales Estados Unidos.

A impulso de Richelieu, se formó la Compañía de las Indias Occidentales, con la misión de ocupar y colonizar las Pequeñas Antillas. Como capellanes fueron llamados los capuchinos, que colocaron su residencia en San Cristóbal. Poco después se instalaron los dominicos, enviados por el Santo Oficio, y los jesuitas de la provincia de París. En 1645 llegó a las Antillas el P. Pacífico de Provins, capuchino, provisto con un nombramiento de prefecto apostólico para el conjunto de las colonias francesas. Pero ni dominicos ni jesuitas quisieron aceptar su autoridad, que provenía de Propaganda, mientras su jurisdicción le había sido confiada por el Santo Oficio o por sus superiores. Un ejemplo más de la frecuente falta de coordinación y de rivalidades internas que esterilizaban tantos esfuerzos y buena voluntad<sup>33</sup>. Los franceses llegaron en 1624 a la isla Cayena, ocupándola antes de llegar a Guayana. Del cuidado espiritual de la colonia se encargaron los jesuitas.

Desde Filipinas se misionaron Mindanao, las Marianas y Carolinas. La evangelización de Mindanao la comenzaron los jesuitas en 1607, pero la misión se estableció en 1637. La misión de las Marianas y Carolinas fue ideada por el P. San Vitores cuando, en 1662, iba camino de Filipinas.

**Asia.**—El Próximo Oriente, compuesto por Constantinopla, Siria y Líbano, estaba dividido en tres partes. Grecia, Asia Menor, Rumania, Candía y el archipiélago estaba confiada a la provincia capuchina de París. Egipto, Aleppo, Bagdad, Mesopotamia y Persia, encomendada a la provincia capuchina de Tours. Palestina, Beirut y Damasco, confiada a la provincia de Bretaña.

En Georgia, la antigua Iberia, en la Edad Media habían trabajado los dominicos, pero poco después desaparecieron. Las nuevas misiones se iniciaron a comienzos del siglo XVII. La misión de Georgia fue encomendada a los capuchinos, hasta que en nuestro siglo Rusia la integró en la URSS.

El obispado latino de Ispaham es de 1629. Poco antes había comenzado una misión católica, debida, ante todo, a las relaciones diplomáticas existentes entre el rey persa y el español, y también a las relaciones que el mismo rey establece con la Santa Sede. El rey de España, que es, al mismo tiempo,

<sup>33</sup> RENNARD, J., *Histoire religieuse des Antilles françaises des origines à 1914 d'après les documents inédits* (París 1954); H. DE NAUSANNE, *La France missionnaire aux Antilles* (París 1936).

de Portugal, dio orden al virrey de Goa en 1602 de enviar algunos misioneros a Ispaham. Dado que el arzobispo de Goa era agustino, los misioneros enviados fueron agustinos.

Los carmelitas trabajaron como misioneros principales de Babilonia, con el propósito declarado de ponerse en contacto con los armenios y los nestorianos. Sus primeras misiones procedían de Bassorah, adonde habían llegado los primeros carmelitas en 1623, con el P. Basilio de San Francisco. En 1634 se pensó en un obispado propio, y se designó al P. Jacobo Tonelli como primer obispo. Algunos años más tarde, el carmelita francés Jean Duval era nombrado obispo de Babilonia y, además, vicario apostólico de Ispaham, con jurisdicción sobre la misión de Persia.

Los conflictos jurisdiccionales y de los ritos repercutieron poderosamente en la India. Por otra parte, se planteaba la batalla por la hegemonía entre Portugal e Inglaterra y Holanda, y sus consecuencias tendrían importancia decisiva. A pesar de que la tónica general era de decadencia, la misión de Maduré floreció en este período. El héroe de esta misión fue, sin duda, el jesuita Juan de Britto, que convirtió y bautizó a miles de indios y terminó su vida decapitado, siendo canonizado en 1941.

La ocupación holandesa ocasionó graves dificultades a la labor de los misioneros en Ceilán. Sin embargo, los indígenas y los descendientes de los portugueses consiguieron que hacia 1743 esta misión fuera de las más florecientes. Como en otros lugares, la expulsión de los jesuitas supuso un grave contratiempo. En 1760 fueron presos 127 jesuitas y encarcelados en Goa, para transportarlos después a Portugal.

Propaganda erigió también el vicariato del Gran Mogol<sup>34</sup>, el del Malabar y la prefectura del Tibet, pero sin que consiguiera actuar en el primero y el último. Parece que el primero en penetrar y establecerse en el misterioso Tibet fue el jesuita Antonio Andrade, pero tuvo que renunciar a su intento pocos años después. Intentos posteriores acabaron fracasando igualmente. Durante el siglo XVIII, los capuchinos se establecieron en el Nepal y realizaron algunas incursiones al reino del Norte. Las estadísticas demuestran la dificultad y fracaso del intento. En 1771 nos encontramos con 140 cristianos en Nepal, 90 en Patna y 40 en Lhasa<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> CAMPS, A., *Jerome Xavier, S.J., and the muslims of the Mogul Empire* (Friburgo 1957).

<sup>35</sup> TOSCANO, G. M., *La prima missione cattolica nel Tibet* (Parma 1951); JANN, A., *Die Aktensammlung des Bischofs Anastasias Hartmann*

Donde estalló con más virulencia el conflicto jurisdiccional entre Propaganda y el Patronato fue en Indochina. Por una parte, se encontraban miembros del Seminario de Misiones Extranjeras de París, apoyados por Propaganda, y, por otra, las pretensiones del Patronato portugués de extender su jurisdicción a estos territorios, que Portugal ciertamente no controlaba. Complicaban la situación las persecuciones que de tanto en tanto se daban en Conchinchina<sup>36</sup>.

Monseñor Laneau fue nombrado vicario de Siam, y tuvo que sufrir las vicisitudes de las relaciones político-comerciales entre este país y Francia. Durante el siglo XVIII, estas misiones conocieron las mismas condiciones de inseguridad e incertidumbre. Conocemos las persecuciones violentas de los años 1696, 1713, 1721, 1736 y 1773-78, en las cuales los motivos podían ser especialmente religiosos o de xenofobia antieuropea, o simplemente de política interna. Monseñor Pallu fue nombrado obispo de Tonkín, donde existía una cristiandad bastante floreciente, con numerosos bautismos y con una organización eclesiástica muy establecida. Tal vez, el vicario episcopal más conocido fuera La Motte, obispo de Conchinchina y encargado de Cambodgia, prototipo de misionero de aquel siglo, viajero incansable, que tuvo que sufrir mil penalidades, causadas no sólo por los nativos, sino también por las pretensiones portuguesas.

En Indochina, pues, se dieron frecuentes persecuciones y revueltas a lo largo de estos dos siglos, que mantuvieron a las comunidades cristianas en estado inestable. Las misiones no desaparecieron completamente, y resurgieron una y otra vez gracias a la constancia de los fieles, que sufrieron los martirios y, sobre todo, la falta de sacerdotes, de instrucción religiosa, de culto y de sacramentos, pero que permanecieron fieles a su fe.

En China, a los jesuitas, que trabajaron solos durante los primeros años, siguieron los dominicos, los franciscanos y agustinos, venidos de Filipinas, y algunos sacerdotes de Misiones Extranjeras de París. En 1711 llegaron también a Pekín los paúles. Independientemente de estas misiones actuaba la llamada misión portuguesa, bajo el Patronato portugués. Esta diversidad de institutos acentuó las discrepancias y divisiones

*zu einer Geschichte der Kapnzinermissionem in Tibet, Nepal und Hindustan* (Lucerna 1925).

<sup>36</sup> CHAPPOULIE, H., *Aux origines d'une Église. Rome et les missions d'Indochine au XVII<sup>e</sup> siècle* (París 1943).

provocadas por la compleja controversia de los ritos y del método de adaptación.

Las Filipinas, el archipiélago de 7.183 islas e islotes, fueron evangelizadas, desde la segunda mitad del siglo xvi, por los agustinos (1565), los franciscanos (1577), los jesuitas (1581) y los dominicos (1587). Gracias a un extraordinario esfuerzo de estos religiosos, sus habitantes fueron evangelizados durante una generación. A finales de siglo se estableció la jerarquía, compuesta de un arzobispo (Manila) y once diócesis sufragáneas.

**Oceanía.**—A finales del siglo xviii está en curso la exploración de Australia y de los archipiélagos centrales. Los raros intentos misionales católicos fueron frustrados por los protestantes, que habían llegado antes, y por la actitud de los aborígenes.

James Cook, navegante inglés, descubre entre 1769 y 1799 las islas de la Sociedad, Australia, Islas de los Amigos, Hawái o Sandwich, donde es acogido como un dios. Durante este último descubrimiento se organizan numerosos intentos de evangelización de Australia. En 1778, los ingleses desembarcan en Nueva Gales del Sur (Sidney) a 696 deportados, entre los cuales se encontraban numerosos católicos y algunos sacerdotes. Estos fueron los primeros evangelizadores católicos de la tierra australiana.

Desde el primer momento y durante muchos años, en Australia se evangelizará sólo a los blancos, ya que los aborígenes fueron marginados y despreciados por los modernos conquistadores.

## V. EL OCASO MISIONERO

Probablemente, el período más triste y descorazonador de toda la historia de las misiones es el comprendido entre 1750-1815. Sus causas, que, naturalmente, se identifican con las características y contradicciones que vive el catolicismo del momento, son las siguientes: la situación política y religiosa de los países europeos que influían decisivamente en las misiones, las discordias entre los misioneros, los conflictos jurisdiccionales, las persecuciones religiosas, la confusión y falta de dirección clara en Propaganda y, finalmente, el desorden provocado por la Revolución francesa.

1. **En Europa.**—Portugal y España vivieron la decadencia de su poder político a lo largo del siglo XVII, y este hecho influyó en las misiones, dado que estos países habían asumido la defensa de la fe. La preponderancia española da paso a la preponderancia francesa, que no influyó de manera determinante en la evolución de las misiones. Inglaterra y Holanda, poderes marítimos, eran protestantes, y fueron ocupando factorías y enclaves portugueses, extendiendo su radio de influencia a mares y continentes antes ocupados únicamente por españoles y portugueses y relevándoles tras el tratado de Utrecht (1713) y convirtiéndose en los únicos poderes marítimos. Durante el siglo XVIII no cesaron de promover una política de expansión comercial sobre las costas africanas y asiáticas, antes ocupadas por los países católicos. De forma que se trasladaron a las colonias las rivalidades y las diversas confesiones de los países europeos.

Al mismo tiempo, los países africanos y, sobre todo, asiáticos miraban con recelo a los protestantes, ya que sospechaban que tras ellos se encontraba el ansia de influjo y dominio de los respectivos países. Esta sospecha, que refleja una realidad compleja, pero auténtica, ha movido a reacciones violentas a lo largo de los siglos. El catolicismo fue identificado con los colonizadores españoles en América, portugueses en Asia, franceses en Canadá o en las Antillas. A menudo, oponerse a esta religión significaba rechazar una colonización no deseada.

Aquí convendría recordar cuanto hemos dicho sobre el galicanismo, josefinismo y regalismo. El ansia de dominar la Iglesia en la metrópoli se desbordaba en las misiones. A veces con la mejor intención, a menudo con motivaciones exclusivamente políticas, los gobiernos pretendían dirigir las iglesias misionales y por su medio alcanzar sus objetivos. La identificación de la religión con la política ayudaba o explicaba esta actuación, pero no dejaba de comprometer a la Iglesia.

También tenemos que destacar las consecuencias de la emigración protestante a América del Norte, que complicaron enormemente las misiones entre los indios y amenazaron incluso la existencia de los católicos canadienses cuando éstos pasaron a depender de los ingleses.

No podemos olvidar la influencia de la Revolución francesa en la marcha de las misiones. La persecución religiosa y la secularización de los bienes eclesiásticos paralizó las relaciones y la ayuda económica que la Iglesia europea mantenía con las misiones. La precaria situación de las congregaciones

religiosas y la decadencia del espíritu misionero impidieron también esta comunicación.

Evidentemente, las causas religiosas, las tensiones y contradicciones que vivía el catolicismo europeo, la decadencia del espíritu cristiano de su sociedad, la supresión de la congregación religiosa que mayor influjo ejercía en el campo misionero, los jesuitas, influyeron de manera especial. En 1764, más de 200 misioneros franceses abandonaron las misiones de China, Indochina, las Antillas, el Próximo Oriente; 2.171 jesuitas españoles abandonaron las diversas obras de América, entre las que se encontraban las reducciones. Las controversias jansenistas, el cansancio producido por tanta disputa teológica y, sobre todo, el escepticismo religioso, fruto del influjo filosófico iluminista, ayudaron a que las iglesias europeas relajaran su esfuerzo misionero, a que escasearan las vocaciones, a que se empañara la misión evangelizadora de la Iglesia.

**2. La decadencia en las mismas misiones.**—A lo largo de estas páginas han ido apareciendo los conflictos y rivalidades que aquejaron a las misiones, provocando innumerables divisiones en sus filas. La querella sobre los ritos, que se prolongó a lo largo de decenios, enfrentó a las congregaciones; las enfrentó con Roma, provocó tensiones, inutilizó esfuerzos y energías. Estas rivalidades se acrecentaban con las discordias nacionales y las celotipías entre las diversas órdenes religiosas. Las discordias existentes entre los misioneros se entremezclaban con la lucha existente entre portugueses y franceses por el dominio del Oriente, con el enfrentamiento de métodos, con el deseo de algunas congregaciones de monopolizar la actividad en un territorio determinado sin permitir la actuación de otros misioneros, con la lucha entre obispos del Patronato y los vicarios apostólicos de Propaganda, con el conflicto de jurisdicciones<sup>37</sup>. Este último enfrentamiento esterilizó tristemente innumerables actividades, llegándose a situaciones paradójicas, a excomuniones mutuas, a disputas sorprendentes. Un jurisdiccionalismo a ultranza y un nacionalismo exacerbado impidió la aceptación de una eclesiología auténtica, la comprensión de que la evangelización era una tarea de toda la Iglesia y no de un gobierno o de un país determinado.

Finalmente, Propaganda no pudo dar todo lo que de ella

<sup>37</sup> SADIN, L., *Le clergé séculier et les Capucins du Congo et du Angola au XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. Conflits de juridiction, 1700-1726*: Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome 36 (Roma 1964) 185-483.

se esperaba. Le faltó personal. Su gran esperanza estaba centrada en el Seminario de Misiones Extranjeras de París, pero pronto se encontró frustrada. En 1780 este Seminario sólo contaba con 35 misioneros, de los cuales seis obispos, establecidos en la India, Indochina y China<sup>38</sup>. Le faltaron medios, le faltó, paradójicamente, influjo en la misma curia, dándose a menudo el caso de rivalidad entre las mismas congregaciones romanas; le faltó, en ocasiones, información detallada y objetiva. Y, sobre todo, se encontró con la gran limitación de los Patronatos, que contaban con más medios y con más misioneros y pretendían extender su jurisdicción a reinos sobre los que no influían. Paradójicamente, Propaganda, que no podía contar con las potencias emergentes, porque eran protestantes, se encontraba en lucha con las naciones católicas, que eran las únicas que podían haber facilitado su misión. No podemos aislar esta situación de su contexto europeo. El catolicismo vivía en Europa una situación de relajamiento, decadencia y falta de energía. Los gobiernos intentaban dominar y utilizar a las iglesias y Roma se encontraba cercada por todos estos gobiernos regalistas y sin suficiente autoridad para contrarrestar sus ataques. Las misiones sufrieron directamente las consecuencias de esta situación.

<sup>38</sup> *Histoire Universelle des missions catholiques* II 201 (París 1957).



## CAPITULO VI

### El jansenismo y el partido jansenista

#### Fuentes

- Michaelis Baii Opera* (Colonia 1696).  
*Cornelii Iansenii... Augustinus, seu doctrina S. Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus Pelagianos* (Lovaina 1640).  
*Lettres de Cornelius Jansenius, évêque d'Ypres* (Colonia 1702).  
M. ROCA, *Documentos inéditos en torno a Miguel Bayo* (1560-82): *Ant. Ann.* 1 (1953) 303-476.  
A. ARNAULD, *Oeuvres de messire Ant. Arnauld, docteur de Sorbonne* (París 1775-83); 43 gruesos volúmenes.  
L. GOLDMANN, *Correspondance de... Saint-Cyran* (París 1956).  
A. LE ROY, *Pasquier Quesnel, un janséniste en exil. Correspondance* (París 1900); ed. severamente criticada por Tans.  
J. A. G. TANS, *Pasquier Quesnel et les Pays-Bas. Correspondance* (Groninga 1960); contiene más de 305 carta escritas o recibidas por Quesnel.  
L. CEYSSENS, *Sources relatives aux débuts de Jansénisme et de l'Antijansénisme. 1640-43* (Lovaina 1957); de 1661-72 (Lovaina 1968).

#### Estudios

- J. B. DUCHESNE, *Histoire du baianisme* (Douai 1731).  
F. X. JANSEN, *Baius et le baianisme* (Lovaina 1927).  
J. ALFARO, *Sobrenatural y pecado original en Bayo*: *Rev. Esp. Teol.* 12 (1952) 3-75.  
H. DE LUBAC, *Deux Augustiniens fourvoyés, Baius et Jansenius*: *Recherches de Sc. Rel.* 21 (1931) 422-43.513-40.  
R. RAPIN, *Histoire du Jansénisme depuis son origine jusqu'en 1644* (París 1861); obra póstuma, documentada.  
M. ROCA, *Las censuras de las Universidades de Alcalá y Salamanca a las proposiciones de M. Bayo*: *Ant. Ann.* 3 (1955) 711-813.  
J. PAQUIER, *Le jansénisme; étude doctrinale d'après les sources* (París 1909).  
J. CARREYRE, *Jansénisme*: DTC VIII 318-529; estudio profundo de la doctrina de Jansenio, con inmensa bibliografía.  
— *Le Jansénisme durant la Régence* (Lovaina 1929-33); dos tomos en tres vols.  
J. F. THOMAS, *La Querelle de l'Unigenitus* (París 1950).  
J. LAFERRIÈRE, *Étude sur J. Duvergier de Hauranne* (Lovaina 1912).  
J. BRUCKER, *Saint-Cyran d'après ses lettres inédites*: *Rech. Scienc. Rel.* 4 (1913) 342-81.  
P. M. ABELLÁN, *Fisonomía moral del primitivo jansenismo* (Granada 1942).  
J. LAPORTE, *La doctrine de Port-Royal. I. Saint-Cyran. II. Arnauld* (París 1923).

- C. A. SAINTE-BEUVE, *Port-Royal* (París 1925), 7 vols. Espléndida obra literaria, nula bajo el aspecto doctrinal, como escrita por un laico mundano y romántico, con profunda simpatía hacia el rigorismo ético de los jansenistas.
- C. GAZIER, *Histoire du monastère de Port-Royal* (París 1929); obra de buen historiador, pero de tendencias francamente jansenistas.
- H. BRÉMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* vol.4: *La conquête mystique* (París 1920).
- J. ORCIVAL, *Les origines du jansénisme*. I. *Correspondance de Jansenius* (París 1946); II-III. *Jean Duvergier, abbé de Saint-Cyran, et son temps* (París 1947-48); V. *La spiritualité de Saint-Cyran avec ses écrits de piété inédits* (París 1962).
- L. CEYSSSENS, *Le jansénisme. Considérations historiques préliminaires à sa notion*: *Analecta Gregoriana* 71 (1954) 3-32. Todo el volumen de A. G. está dedicado al jansenismo.
- *Jansenistica. Studien in Verband met de geschiedenis van het jansenisme* (Malinas 1950-57), 3 vols.
- *Jansenistica minora* (Malinas 1957); colección de artículos.
- J. CARREYRE, *Quesnel et le quesnellisme*: DTC XIII 1460-1535.
- *Unigenitus (bulle)*: DTC XV 2061-2162.
- B. MATEUCCI, *Scipione dei Ricci* (Brescia 1941); Id., *Giansenio e Giansenismo*: EC VI 350-60.
- J. CHEVALIER, *Pascal* (París 1922).
- F. STROWSKI, *Pascal et son temps* (París 1910-13), 3 vols.
- E. JOVY, *Pascal inédit* (París 1908-12), 5 vols.
- C. CONSTANTIN, *Pascal, Blaise*: DTC XI 2074-2203.
- A. C. JEMOLO, *Il giansenismo in Italia* (Bari 1928).
- Rev. Métaph. Mor. (abril-junio 1923); todo el número consagrado a Pascal, con art. de Blondel, Brunschwig, Chevalier, Laporte, Unamuno, etc.
- Nuove ricerche storiche sul Giansenismo*: *Analecta Gregoriana* vol.71 (1954), con interesantes artículos sobre el jansenismo en general, y particularmente sobre el jansenismo italiano y español (Ceyssens, Callaey, De Giovanni, De Langasco, Villapadierna, etc.).
- Historiografía razonada y cronológica sobre el jansenismo*: Dict. de Spiritualité VIII 103-115.
- L. WILLAERT, *Bibliotheca janseniana belgica* (Namur 1949-51). Más de 13.000 títulos, sin contar la bibliografía de otras naciones, y resulta incompleta.

## I. MIGUEL DE BAYO, MAESTRO LOVANIENSE

Si queremos conocer el ambiente en que nace el jansenismo, tenemos que echar una mirada a la Universidad de Lovaina en el siglo XVI, donde es posible hallar las raíces de aquel movimiento teológico. A Jansenio precedió Bayo.

1. **Planteamiento del problema.**—El misterio de la gracia divina y de la libertad humana inquietó siempre a los

teólogos desde los tiempos de San Agustín; su discusión recobró cierta actualidad en algunas universidades del siglo xv y se transformó en el problema más fundamental y dramático cuando Lutero trató de resolverlo con tajante decisión, acentuando desmesuradamente el antiguo agustinismo al atribuir, en la cuestión de la justicia y la salvación, todo a la gracia divina y nada absolutamente al libre albedrío. Acontecía esto precisamente en unos momentos en que el humanismo, sin quitar nada a la acción de Dios en el hombre, propendía a exaltar las fuerzas naturales. Ambas corrientes—la agustinista (llamémosla así) y la humanista—parecían muy difíciles de conciliar.

La Universidad de Lovaina, florentísima por la protección que le dispensaron Carlos V y Felipe II, situada en excelente posición geográfica internacional y muy concurrida de alumnos de toda Europa, había sido de las primeras en abrir sus puertas al humanismo; a un humanismo de tipo erasmiano que quería abrazarse con la teología, allí intensamente cultivada, pero combatiendo los excesos de la escolástica razonadora y abogando por el estudio positivo de la Biblia y de la antigüedad cristiana<sup>1</sup>.

Casi contemporáneamente, desde 1521, en diversas ciudades de los Países Bajos se notan las primeras repercusiones de las inquietudes protestantes. Como el más brillante profesor de la Universidad lovaniense comenzó a destacar el teólogo Ruuardo Tapper, el cual, nombrado en 1537 inquisidor general, atacó certeramente con sus primeros escritos las nacientes herejías relativas a la gracia y la justificación, saliendo en defensa de la libertad humana, amenazada<sup>2</sup>.

Mientras R. Tapper se hallaba ausente de Lovaina (1551-52) por haber ido al concilio de Trento con su colega J. Ravesteyn (*Tiletanus*), designado por el emperador, un profesor llamado Miguel de Bay (Baius, 1513-89) reunía en torno de su cátedra a numerosos discípulos, a quienes entusiasmaba con sus nuevos métodos y doctrinas.

Criticaba severamente el método escolástico, diciendo que había que exponer el dogma en las fuentes puras, sin tener en cuenta las aportaciones con que lo habían recargado los escolásticos medievales; sólo así la auténtica teología católica se haría aceptable a los protestantes. Afirmaciones estas

<sup>1</sup> Duchesne comienza su *Histoire du Baianisme* ponderando el florecer de la Universidad y sus maestros (p.2-4).

<sup>2</sup> V. J. PETER, *The doctrine of Ruard Tapper (1487-1559), regarding original sin and justification* (Roma 1965).

cien veces repetidas por Erasmo y otros humanistas, que no hubieran ocasionado gran alboroto si bajo ese método no hubiera esparcido Bayo doctrinas peligrosas y erróneas.

Buscando el dogma puro en la Sagrada Escritura y en los Padres antiguos, de los cuales su favorito era San Agustín, despreciaba a Santo Tomás y a los escolásticos. La doctrina del Doctor de Hipona sobre la gracia la interpretaba muy rígidamente, en un sentido muy afín al de los protestantes.

Considerando al hombre adornado con el don de la integridad y de la gracia santificante en su *estado primitivo de justicia original*, Bayo negaba que esos dones fuesen preternaturales o sobrenaturales; que se le debían al hombre por razón de su naturaleza, y, por tanto, los méritos en ese estado no debían llamarse gracia<sup>3</sup>.

En este primer estadio de la cuestión, la doctrina de Bayo es de un optimismo que casi podría decirse pelagiano. Pero luego, considerando al hombre en el *estado de naturaleza caída*, Bayo se resiente de un pesimismo casi luterano, porque, según él, la voluntad está tan esclavizada por el pecado original y por la concupiscencia, que ya no tiene fuerza sino para pecar. «Todas las obras de los infieles son pecado y las virtudes de los filósofos son vicios». «El libre albedrío, sin la ayuda de la gracia, no sirve sino para pecar». Consiguientemente, al ver al hombre en *estado de naturaleza caída, pero ya reparada por Cristo*, asevera que todo lo bueno que hace el hombre se debe solamente a la caridad teológica, sobrenatural, y todo amor que no sea sobrenatural es vicioso.

Incurrió, además, en otros errores; v.gr., al afirmar que sólo la violencia externa—no la necesidad interna—está reñida con la libertad natural del hombre; que, de suyo, no hay pecado venial, pues todo pecado merece la pena eterna; que puede darse caridad perfecta sin remisión de pecado, etc.

**2. Primeras disputas en Lovaina.** — Cuando R. Tapper regresó del concilio, no pudo menos de alarmarse viendo las nuevas ideas que corrían por la Universidad, y se esforzó por ponerles un dique por medio de la persuasión. Tarea muy dificultosa. Refiérese que entonces pronunció esta frase: «¿Qué diablo ha metido estas ideas en nuestra Universidad?» Ciertos franciscanos belgas, viendo que en sus conventos se infiltraban ideas heterodoxas, mandaron a la Facultad Teoló-

<sup>3</sup> Los errores de Bayo, condenados por Pío V, en H. DENZINGER-A. SCHOENMETZER, *Enchiridion symbolorum et definitionum...* (Barcelona 1976) p.429-37. Léase la erudita nota previa del editor.

gica de París 18 proposiciones, que realmente fueron censuradas en 1560, unas como heréticas, otras como falsas o malsonantes<sup>4</sup>.

Bayo y los suyos siguieron defendiéndolas apoyados en textos de San Agustín. Acudió Tapper a Granvela, primer ministro de Margarita de Parma, y el influyente cardenal obtuvo un breve de Pío IV que imponía silencio a ambas partes. No por eso reinaba la tranquilidad. Entonces, el cardenal Commendone, nuncio pontificio en Lovaina, persuadió a las autoridades españolas que debían enviar a Bayo, junto con su amigo J. Hessels, al concilio de Trento en su tercera etapa. Así se hizo, con la esperanza de que el trato con los grandes teólogos tridentinos les haría modificar sus ideas. Pero en esta etapa del concilio no se agitó ninguna de las grandes cuestiones de la gracia, del pecado original o de la libertad. Y los lovanienses regresaron con sus opiniones intactas.

Aunque Bayo tenía prohibición de publicar sus teorías, hizo imprimir en 1565 ciertos opúsculos acerca del libre albedrío, de la justicia y la justificación. El bayanismo se iba abriendo camino en la Universidad, teniendo ya de su parte a la mitad de los doctores. Ruardo Tapper había muerto (1559), pero uno de sus amigos, el profesor J. Ravesteyn, por mediación del teólogo Lorenzo de Villavicencio, O.S.A., logró llegar hasta Felipe II, y, por efecto de la intervención real (noviembre de 1564), varias proposiciones de Bayo fueron reprobadas por las Universidades de Alcalá y Salamanca.

**3. Condenación de la doctrina de Bayo.**—El mismo rey pidió al romano pontífice una decisión autoritativa. Esta no se dio hasta que subió al trono pontificio Pío V, que, siendo inquisidor general, había entendido en la causa del profesor de Lovaina. Después de pedir el parecer de varios teólogos, expidió la bula *Ex omnibus afflictionibus* (1.º de octubre de 1567), condenando 79 proposiciones sacadas de los opúsculos de Bayo. Decía textualmente:

*«Quas quidem sententias... quamquam nonnullae aliquo pacto sustineri possent in rigore et proprio verborum sensu ab assertoribus intento haereticas erroneas suspectas temerarias scandalosas et in pias aures offensionem immittentes respective... damnamus»<sup>5</sup>.*

<sup>4</sup> El texto en F. X. LINSEMAN, *Michael Baius und die Grundlegung des Jansenismus* (Tubinga 1867) apénd.1 p.254-56.

<sup>5</sup> DENZINGER-SCHOENMETZER, *Enchiridion symbolorum* p.437, con la nota a pie de página, en la que debe leerse Toledo donde dice Lugo.

En atención a la fama de piedad y ciencia de que gozaba Bayo, se omitió el nombre de éste en la bula y la publicación del documento pontificio se hizo tan sólo ante los maestros de teología de Lovaina, todos los cuales, con el mismo Bayo, se sometieron humildemente. Mas luego, al exigirle una abjuración el vicario general, se resistió, alegando que el texto de la bula le daba pie para defender algunas de sus proposiciones «*in rigore et proprio verborum sensu ab assertoribus intento*».

Aquí tiene su raíz la controversia que surgió sobre una coma (*Comma Pianum*), pretendiendo algunos amigos de Bayo que—no llevando la bula ninguna interpunción—debía ponerse una *coma*, con la correspondiente pausa, no después de *possent*, sino entre las palabras *intento* y *haereticas*. Pero ni el sentido natural del contexto ni los adjuntos históricos permiten semejante interpunción.

El insigne teólogo J. Martínez de Ripalda, en su clásica obra *De ente supernaturali*, que contiene la más profunda refutación de las doctrinas bayanas, sostiene que «ninguna proposición de Bayo puede sostenerse *in rigore et proprio sensu ab assertoribus intento*», y asegura tener en su poder la bula original de Gregorio XIII (impresa en Roma 1579) que perteneció al cardenal F. de Toledo. Ahora bien, esta bula lleva *manifiestamente* una coma entre las palabras *possent* y *in rigore* <sup>6</sup>.

Como Bayo insistiese en que su doctrina era la de San Agustín y de la Escritura, el duque de Alba, gobernador de Flandes, temiendo brotasen nuevas herejías, suplicó al concilio provincial de Malinas (1570) se obligase a todos los doctores de la Universidad a subscribir la bula pontificia, aceptando la condenación de las 79 proposiciones. Se quitaron de las manos de los estudiantes los libros en que se defendían aquellas doctrinas y el mismo Bayo pareció someterse plenamente, aunque en su interior no acababa de persuadirse de que la sentencia fuese justa.

Que seguía gozando de buena fama, se ve por el hecho de que en 1575 fuera nombrado canciller de la Universidad. Con todo, no se crea que el bayanismo estaba extinguido. Tal vez con la pretensión de mermar la autoridad del sumo pontífice, que había condenado su doctrina, Bayo sostuvo en pú-

<sup>6</sup> La autoridad decisiva del cardenal Toledo en este punto la vamos a ver en seguida. Consúltase J. MARTÍNEZ DE RIPALDA, *De ente supernaturali disputationes theologicae* (París 1870-71), *Doctrina Baii ab Ecclesia damnata* vol.3 disp.1 p.7-8.

blico discurso la teoría de que la *potestas iurisdictionis* de los obispos procede directamente de Cristo, no del papa.

Como surgiesen continuamente nuevas disputas, Gregorio XIII creyó necesario dictar una nueva bula: *Provisionis nostrae* (29 de enero de 1580), en la cual iba insertada la antigua de Pío V. Y como ésta no había sido antes promulgada públicamente, ordenó que ahora se hiciera la promulgación de ambas juntas. El portador de las bulas era el célebre teólogo español Francisco de Toledo, S.I., profesor del Colegio Romano y luego cardenal, de quien dirá Gregorio XIII al duque de Baviera que era, «indiscutiblemente, el hombre más docto de su tiempo». Traía, juntamente, el encargo de hablar con Bayo y hacerle abjurar sus errores. Lo realizó Toledo con tal destreza, moderación y suavidad, que el que hasta entonces se había mostrado pertinaz y apegado al propio juicio, confesó sinceramente que estaba equivocado y que anatematizaba sus errores en el mismo sentido en que los anatematizaba el romano pontífice. Lleno de admiración, declaró Toledo que nunca había visto tanta humildad unida a tanta erudición. Gregorio XIII le manifestó en un breve su paternal benevolencia. Que alguna amargura le quedó en el corazón al teólogo lovaniense, podría colegirse de la censura que hizo en 1587 de las tesis del joven jesuita Leonardo Lessius (Leys), discípulo de Suárez y seguidor de Molina.

Miguel Bayo murió el 16 de septiembre de 1589<sup>7</sup>.

De las cenizas del bayanismo veremos cómo no tarda mucho en surgir un hombre, o más bien un partido, que, apoderándose con increíble tenacidad y apasionamiento del semiprotestantismo de Bayo, se empeñará en llegar por caminos que él creía ortodoxos hasta el pesimismo protestante o muy cerca de él.

## II. PRIMERA FASE DEL JANSENISMO

1. **Controversias de Báñez y Molina.**—Las cuestiones sobre la gracia y la libertad seguían apasionando los espíritus. Dentro del dogma católico, dos tendencias se combatían, ha-

<sup>7</sup> De la sinceridad de Bayo, persuadidísimo de que su doctrina coincidía con la de San Agustín, y de su firme voluntad de permanecer hijo fiel de la Iglesia romana es imposible dudar: «Frappé à deux reprises dans ses opinions les plus chères, s'il ne s'élève pas jusqu'au silence héroïque, il demeure en somme soumis» (F. X. JANSEN, *Baius et le baianisme* p.9).

ciendo alarde de toda la ciencia teológica: una tenía por jefe a Domingo Báñez, O.P.; otra, a Luis de Molina, S.I. Esta gran disputa—la más resonante que se conoce en la historia de la teología—estalló en Salamanca, en la defensa pública de unas tesis escolásticas el año de 1582. Alcanzó proporciones gigantescas con la publicación del libro de Molina, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione* (Lisboa 1588), y fue causa de que todo el mundo, por lo menos en España y sus dominios, se dividiese en molinistas y bañecianos, tratándose mutuamente, en el ardor de la disputa, de calvinistas o de semipelagianos. Clemente VIII avocó la causa a su tribunal, imponiendo entre tanto a las dos partes riguroso silencio. El papa murió sin dirimir la contienda, a pesar del mucho trabajo que se tomó en las famosas *Congregationes de Auxiliis*.

Continuóse la discusión y controversia en presencia del pontífice Pablo V, el cual ordenó por fin, después de consultar a personajes autorizados e imparciales, como el santo obispo de Ginebra, que los disputantes se volvieran a sus casas; que el papa daría a su tiempo la resolución conveniente, y que cada una de las partes podía seguir defendiendo su doctrina, con tal que todos se abstuviesen de calificar o censurar la opinión contraria. Tal fue el decreto dado en aquella última congregación del 28 de agosto de 1607.

La Iglesia, pues, no creyó oportuno resolver autoritativamente el arduo problema. Y el problema no era puramente escolástico, sino que angustiaba a muchas almas, palpitaba en el ambiente de Europa desde la aparición de Lutero y Calvino, y aun en el siglo xv se había hecho sentir; recuérdese el tratado de Fr. Martín de Córdoba, O.S.A., sobre la predestinación; la controversia entre Pedro de Rivo y Enrique de Zomerén sobre los futuros contingentes; el *Tractatus de futuris contingentibus*, de Fernando de Córdoba, etc. Por eso, San Ignacio en sus *Ejercicios espirituales* recomendaba tanto la cautela en hablar al pueblo de la predestinación (Reglas 14 y 15 para sentir con la Iglesia).

Si a este ambiente se agrega la infiltración que en ciertos países se dejó sentir del rigorismo calvinista, particularmente en los Países Bajos y Francia, se explicará el origen de esa herejía que se llama jansenismo, y que puede parecer un calvinismo mitigado, disfrazado de catolicismo. En lo dogmático procede directamente de Bayo, interpreta como él a San Agustín, y, en su afán de volver a la primitiva Iglesia, desconoce el sentido de la tradición eclesiástica.



Es notable el empeño que los jansenistas tuvieron siempre de pasar por genuinos hijos de la Iglesia, a pesar de las condenaciones de la Santa Sede. Las demás herejías suelen alzarse frente a Roma y contra Roma. El jansenismo, aun cuando Roma lo proscribe, persiste en afirmar que él no se aparta del centro de la catolicidad<sup>8</sup>.

Otra cosa notable que subrayaremos luego: a pesar de ser esta secta extremadamente rigorista, sombría, inhumana, se llevó siempre las simpatías, elogios y admiración entusiasta no sólo de los protestantes, sino de muchos católicos ilustrados y de ciertos laicos literatos, acaso por lo mismo que se les hacían antipáticos los jesuitas.

La historia del jansenismo abarca dos etapas: la primera se extiende desde la publicación del *Augustinus*, de Janseño (1640), hasta la paz clementina (1668), o sea, hasta que los cuatro obispos rebeldes se sometieron a las decisiones de Roma; la segunda, desde la aparición de Quesnel (1701) hasta que se sometió el arzobispo Noailles de París (1728), aceptando la bula *Unigenitus*.

En la primera etapa podemos distinguir dos aspectos: el dogmático y el moral; el primero está sintetizado en el libro *Augustinus*, de Janseño, y en los escritos de controversia a que dio ocasión; el segundo puede centrarse en el libro *De la frecuente comunión*, de Antonio Arnould, y en las *Provinciales*, de Pascal. El oratoriano Quesnel, en quien lo dogmático se amalgama con lo moral y lo devocional, preside la segunda etapa del jansenismo francés.

**2. La personalidad de Janseño.**—En la Universidad de Lovaina las brasas del bayanismo seguían ardiendo bajo las cenizas. El heredero de las ideas de Bayo fue Cornelio Janseño, o Jansens, nacido de linaje humilde el 28 de octubre de 1585, en el pueblecito de Acquoy (Holanda meridional). Estudió en Leerdam la gramática y en Utrecht las humanidades, empezando también allí la filosofía, que terminó en Lovaina bajo la dirección de los jesuitas. Siendo su confesor y director espiritual el célebre P. Egidio Conninck, no es de maravillar que el joven universitario pretendiese entrar en la Compañía de Jesús, como lo había hecho ya su amigo Otón Zilly. Pero ni su carácter ni su salud dieron garantías a los superiores, por lo cual no fue admitido en la Orden, con ín-

<sup>8</sup> Esto se advierte aun en los «últimos, ya fenecidos, representantes»; v.gr., A. GAZIER, *Histoire du mouvement janséniste depuis ses origines jusqu'à nos jours* (París 1922), 2 vols.

timo disgusto y aun despecho de Jansenio, según cuenta Rapin<sup>9</sup>.

Pasó en 1604 a estudiar teología en el Colegio Adriano, de la misma Universidad, donde acaso alcanzó a oír las lecciones de Jacobo Janson, discípulo fiel y constante de Bayo. Lo cierto es que entonces o después escuchó una vez a Janson criticar la bula de Pío V contra Bayo, y más tarde será Janson quien lo orientará hacia el más rígido agustinismo. Tampoco es del todo cierta la afirmación de que en Lovaina conoció por primera vez a Duvergier de Hauranne, joven francés que se doctoró en teología el 26 de abril de 1604 bajo la presidencia del P. Marcos van Voerne, S.I.

¿Alistóse ya entonces Jansenio entre los que combatían a los jesuitas dentro de la Universidad, y especialmente entre los adversarios de la doctrina molinista, cuyo campeón lovainense era el insigne Leonardo Lessio (Leys), tan aborrecido de los bayanos? No consta ciertamente.

Jansenio era hombre de estudio, no estaba adornado de extraordinario talento, pero sí de gran memoria y, sobre todo, de tenacidad y perseverancia en el trabajo. Psicológicamente, nos lo describe Rapin como «espíritu duro, seco, helado», interesado y ambicioso, apegado al dinero; «tímido por temperamento, se tornaba fiero y acometedor cuando se le hacía resistencia».

Entregóse al estudio en Lovaina con tal ardor, que cayó enfermo, y los médicos le aconsejaron un clima más suave y benigno. Por eso se trasladó a París en 1604, adonde por el mismo tiempo se había dirigido Duvergier de Hauranne, con quien se unió en la amistad más íntima y fraterna, no obstante las profundas diferencias temperamentales que separaban al flamenco del vasco-francés. Duvergier le llevaba a su amigo cuatro años, y, como a tantos otros personajes que se le acercaban, logró cautivarlo con no sé qué raro prestigio. Por lo pronto, le ayudó económicamente, buscándole una preceptoría con que pudiera continuar sin graves expensas sus estudios. Asistían ambos a las clases de la Sorbona, y concentraban su atención en las cuestiones de la gracia y la libertad en el momento histórico en que se debatían en Roma las doctrinas opuestas de Molina y Báñez. Ya puede suponerse de qué parte se inclinaría Jansenio.

Un grandioso plan concebido en secreto unificaba los afares de los dos amigos: ambos se sentían llamados a purificar

<sup>9</sup> *Histoire du jansénisme* p.7.

la Iglesia de los errores y vicios que la afeaban desde que la escolástica adulteró la sana y antigua teología de los Padres. Jansenio trabajaría en restituir a la ciencia sagrada su prístina dignidad, limpiándola del filosofismo aristotélico, y Duvergier en restaurar la disciplina eclesiástica conforme a la severidad de los primeros siglos. En esta doble empresa, el enemigo principal contra quien debían armarse y a quien debían combatir con todos los medios era la Compañía de Jesús, cuyos doctores triunfaban en las cátedras y en los libros y cuya espiritualidad se imponía dondequiera que los jesuitas tuviesen una casa, un templo, un colegio.

**3. Años de preparación.**—Duvergier fue llamado a Bayona, de donde era natural, por su obispo, que le recompensó con una canonjía. Fiel a su amistad, no tardó en llamar a Jansenio, el cual se juntó con su generoso amigo en 1611. Juntos se retiraron a una casa de campo que Duvergier poseía en la costa, para consagrarse plenamente al estudio de la antigüedad cristiana.

Habiéndose fundado un colegio, cuya dirección pensaban las autoridades bayonesas confiar a la Compañía de Jesús, intervino Duvergier, y propuso que el director fuese su amigo Jansenio. En efecto, Jansenio dirigió aquel colegio durante casi dos años; no más tiempo, porque esa ocupación le impedía dedicarse al estudio, como era su deseo. Así que no tardó en reunirse con su amigo en la pintoresca y apacible casa de campo, junto al mar, y allí continuaron ambos leyendo, examinando y analizando las obras de los Santos Padres. Dice C. Lancelot que con frecuencia trabajaban de doce a quince horas al día. «Fue aquello—comenta Sainte-Beuve—una indigestión de ciencia». Más tarde podrá ufanarse Jansenio de haber leído a San Agustín entero diez veces, y treinta veces los escritos sobre la gracia y el pelagianismo.

En 1617, con ocasión del cambio de obispo de Bayona, los dos amigos salen de aquella población para dirigirse a puntos muy distintos: Jansenio, a Lovaina, y Duvergier, a Poitiers. Acompañaron a Jansenio dos sobrinos de Duvergier, llamados Barcos y Arguibel, que iban a hacer los estudios humanísticos en el Colegio lovaniense de la Compañía de Jesús, donde los había hecho su tío. En aquella ciudad, y por recomendación del doctor Janson, canciller de la Universidad desde 1614, obtuvo Jansenio el cargo de principal o director del Colegio de Santa Pulqueria, explicó un curso de Sagrada

Escritura en la Universidad y en octubre de 1619 se doctoró en teología.

Duvergier había entrado en Poitiers como familiar del obispo y vicario general de la diócesis. En 1620 fue nombrado abad comendatario de la abadía benedictina de Saint-Cyran, y éste será en adelante el nombre con que todos le designen: *l'abbé de Saint-Cyran*.

Aunque corporalmente separados, los dos amigos vivían unidos espiritualmente, laboraban por el mismo ideal reformista y mantenían continua correspondencia epistolar. Se han conservado las cartas de Jansenio al abad de Saint-Cyran, no las de éste a aquél, y es lástima, porque Saint-Cyran era mucho más audaz e imprudente en sus expresiones; mas por eso mismo solía encargar a sus corresponsales que destruyesen sus cartas.

Las de Jansenio están llenas de expresiones enigmáticas y sibilinas; se ve que tiene miedo de hablar claro, pero su amigo le entiende. Con nombres fingidos y estrambóticos, que parecen arrancados de un libro de caballería, le habla de su gran tarea de restaurar el agustinismo en las cuestiones de la gracia (Pilmot, Cumar, Comir); con otros vocablos oscuros se refiere a sí mismo (Sulpice, Boece, Quinquarbre), a Saint-Cyran (Celas, Durillon), a los jesuitas (Chimer, Gorphoroste), a los oratorianos (Semir); trata con desprecio a los escolásticos (Clabanders), corruptores de la teología, y al mismo romano pontífice <sup>10</sup>.

En 1617 comunica a Saint-Cyran que ha recibido algunos ejemplares del libro *De republica christiana*, del célebre apóstata Marco Antonio de Dominis, antiguo arzobispo de Spalato, refugiado en Inglaterra, a quien llama «catholique à peu près», que se querella «contra el papa por haber éste mermado el poder de jurisdicción de los obispos». Invitado Jansenio por la Universidad para refutar los errores de aquel apóstata, se negó rotundamente a ello. En 1620 le dice a su amigo que ha tenido dificultades con los jesuitas sobre la doctrina de San Agustín y le pide informes sobre las opiniones de los jesuitas de Burdeos, La Flèche y París acerca de la gracia y la predestinación. «¿Enseñan como el P. Lessio o como yo?»

El mismo año escribe a Saint-Cyran aprobando la doc-

<sup>10</sup> Véanse las cartas del 17 de diciembre de 1621 y 7 de enero de 1622, etc.; en *La naissance du Jansénisme découverte a...* (Lovaina 1654), publicadas por Le Sieur de Preville (pseudónimo) p.43-46 y *passim*.

trina del sínodo calvinista de Dordrecht, tenido en 1618, y en el que se habían establecido las siguientes proposiciones: 1) que la predestinación se hace por un decreto de Dios, independientemente de los méritos del hombre; 2) que el Salvador no murió por todos los hombres; 3) que no se puede resistir a la gracia eficaz; 4) que la gracia suficiente no existe; 5) que si el fiel no persevera en la gracia es por causa del pecado original, que implica la reprobación positiva de Dios. Las actas de este sínodo de Dordrecht las guardó siempre Jansenio en su biblioteca particular, y, sin duda, influyeron en sus propias ideas.

En una carta de 1621 dice a propósito de San Agustín: «Cada día me admiro más de la altura y profundidad de este espíritu y de que su doctrina sea tan poco conocida entre los sabios, no de este siglo, sino de los pasados... No me atrevo a decir a nadie de este mundo lo que yo pienso de gran parte de las opiniones de nuestro tiempo... y particularmente de las que se refieren a la gracia y la predestinación, por temor de que Roma me haga la jugada que a otros ha hecho antes, hasta que la cosa esté madura y en sazón»<sup>11</sup>.

**4. Intrigas de Saint-Cyran. Su carácter.**—Desde 1621, el abad de Saint-Cyran se establece en París, dejando Poitiers no sabemos por qué razón. Jansenio lo llama desde Lovaina, y Saint-Cyran hace una visita a su amigo, en la que probablemente discurrieron acerca de la gran obra del *Augustinus* y del programa de regeneración de la Iglesia, repartíéndose entre los dos la labor dogmática y teológica, por un lado, y la de propaganda y organización, por otro<sup>12</sup>.

De regreso a París da comienzo Saint-Cyran a sus calculados planes y a sus intrigas con la gente más selecta y espiritual de Francia. Se insinúa hábilmente en la amistad del omnipotente cardenal Richelieu, y por un momento parece tenerlo favorable. Cultiva intensamente la familiaridad con Ro-

<sup>11</sup> *La naissance du Jansénisme* 31-32. Alusión a Bayo. Sus afanes reformísticos y su apelación al cristianismo primitivo, no proceden de Erasmo, sino de Calvino.

<sup>12</sup> Mucho se caviló un tiempo sobre la imaginaria entrevista de Bourgfontaine; en esta cartuja se habrían dado cita en 1621 Jansenio, Saint-Cyran, Roberto Arnauld d'Andilly, J. P. Camus y otros dos con el plan de hacer triunfar el deísmo, apartando a los fieles de los sacramentos, desacreditando a las órdenes religiosas y sembrando la desconfianza hacia la Santa Sede. Tal conjura anticristiana es completamente inverosímil y sin fundamento (B. JUNGMAN, *Dissert. select. in Historiam ecclesiast.* VII [Ratisbona 1887] p.227s).

berto Arnauld d'Andilly, a quien había conocido en Poitiers y de quien podía esperar apoyo y favor por desempeñar un alto cargo en la corte, como alto funcionario de Hacienda, y por sus relaciones de amistad y parentesco con las más nobles familias; por su medio se capta las simpatías de toda la familia de los Arnauld, especialmente de la M. Angélica y de Antonio Arnauld, que serán los abanderados del jansenismo y sus más firmes y fanáticos sostenedores.

Carlos de Condren, el más santo de los oratorianos seguidores de Bérulle, gozaba de gran autoridad en París; a él se presentó Saint-Cyran, y pronto se hicieron amigos. Del mismo modo se atrajo el favor de Pedro de Bérulle, fundador del Oratorio, cardenal desde 1627 y uno de los personajes más autorizados de Francia. Saint-Cyran pretendió ganarse a todo el Oratorio y apoyarse en esta congregación de sacerdotes contra la Compañía de Jesús. Y no se puede negar que de hecho influyó notablemente en él, lo cual no es de maravillar; porque, floreciendo entonces en el recién fundado Oratorio un fervoroso espíritu de piedad y de reforma eclesiástica, acogieron sus miembros con entusiasmo todo lo que parecía llevar el mismo camino, como era la austeridad y el misticismo de Saint-Cyran, el cual se presentaba a la manera de un hombre inspirado por Dios para renovar el espíritu y la disciplina de la Iglesia, distinguiéndose como director de almas y consejero de varones espirituales. Tampoco es de extrañar que, habilitísimo como era, intentase apoderarse, para sus fines, de la institución oratoriana, cuyo espíritu y cuya teología parecían seguir tendencias poco afines a las de los jesuitas.

Una fórmula de profesión religiosa compuesta por Bérulle acababa de ser condenada en París. Era de temer que también su importante obra ascética *Des Grandeurs de Jésus* cayese bajo la censura de la Sorbona. No bien llegaron estos rumores a oídos de Saint-Cyran, se apresuró a escribir a Jansenio, pidiéndole, como a doctor teólogo de Lovaina, diese su aprobación para que se imprimiera al frente del libro. Jansenio accedió a ello sin haber hojeado la obra.

No contento con esta muestra de benevolencia, el mismo doctor, a instancias siempre de Saint-Cyran, hizo que los oratorianos se estableciesen en Lovaina, confiando en que por medio de esa institución contrarrestaría mejor la influencia de la Compañía de Jesús.

Como San Vicente de Paúl, el gran evangelizador de los pobres y santificador del clero por medio de ejercicios espi-

rituales a ordenandos, trataba íntimamente con Bérulle y De Condren y significaba mucho en los círculos eclesiásticos parisienses, quiso también Saint-Cyran entrar en su amistad, y, efectivamente, de ella gozó durante algunos años; pero cuando el santo le oyó decir un día: «Dios me ha dado su luz para conocer que no existe la Iglesia desde hace más de 500 ó 600 años; antes de eso, la Iglesia era un gran río de aguas puras y claras; hoy no lleva más que fango y suciedad»; y en otra ocasión: «El concilio de Trento fue, más que nada, una asamblea del papa y de escolásticos, donde no había sino intrigas, y maquinaciones, y parcialidades»; y, en fin, cuando le oyó palabras en pro del calvinismo: «*Calvinus bene sensit, male locutus est*», San Vicente de Paúl le reconvino, dejó de conversar con él, y lo mismo aconsejó a sus amigos<sup>13</sup>.

Jansenio recomendó a Saint-Cyran que no se metiese a director espiritual de religiosas, porque esto le distraería de la gran tarea que traía entre manos. Saint-Cyran pensó que precisamente para esa gran tarea, que había emprendido en unión de Jansenio, podía sacar mucho partido de la intervención de las monjas. Y, tras un largo asedio del convento de Port-Royal de París, se apoderó de aquella fortaleza, entrando como predicador y confesor de las religiosas, cuya superiora era la M. Angélica Arnauld. En el espíritu de ésta acertó a destilar, como veremos, todo su veneno.

¿Qué cualidades tenía el abad de Saint-Cyran para promover el jansenismo con tanto éxito en la capital de Francia? No podemos compartir el juicio de Sainte-Beuve, que le atribuye dotes geniales de inteligencia y carácter. Como teólogo era poco seguro, mal formado, sumamente confuso. Como moralista, dice Brémond, «adoraba la casuística, aun la más bicornes», la más intrincada y extravagante, de tal suerte que en ocasiones da la impresión de una mente perturbada. Era raro; a veces, reservado y cauteloso; a veces, imprudente, y, con frecuencia, incoherente en sus dichos. Cuando hablaba, solía padecer afasias e interrupciones súbitas, que él atribuía a voces interiores de Dios, con lo que ganaba prestigio entre sus oyentes. Cuando tomaba la pluma, «escribía mal sin el menor esfuerzo», en frase gráfica de Enrique Brémond, quien además le califica de enfermo mental, mediocre en todo, «viejo precoz», poseído de una «megalomanía dulce», neurótico, desequilibrado, «pobre hombre», «más digno de compasión que

<sup>13</sup> A. MAYNARD, *Saint Vicent de Paul: sa vie, son temps* (París 1860) II 238-40.

de admiración o de cólera»; reconoce, por otra parte, que era cordial y sencillo, nada atrabiliario, como algunos le han pintado; pero su cualidad principal era la de sojuzgar a las almas que le escuchaban, adueñarse de ellas y esclavizarlas.

Esto quiere decir que algo fascinante parece que irradiaba aquella persona de frente ancha, ojos vivos y cuerpo pequeño, bien conformado. Por algo se les impuso al mismo Jansenio y a Bérulle, a De Condren y al «gran Arnauld».

Por lo pronto hay que confesar que con los amigos era fiel y generoso, llevando hasta el extremo las expresiones de afecto y adhesión. Con sus buenos modales y apariencias de moderación disimulaba el ardor meridional de su temperamento. Su austeridad y aire místico le conciliaban el respeto y aun el fanatismo de sus discípulos. Frecuentemente, quizá con demasiada teatralidad, se las echaba de profeta inspirado por Dios. Rasgos iluministas encontramos muchos en su vida; en otras circunstancias, la Inquisición le hubiera formado proceso por alumbrado; ardía su interior con una religiosidad apasionada y sincera—esto es innegable—, pero extraviada. «La Biblia—decía—es más luminosa en mi espíritu que en sí misma».

El gran teólogo Pétau, su camarada de juventud, dijo de él que era un «espíritu inquieto, vano, presuntuoso, tétrico, poco comunicativo y raro». De hecho, rara vez buscaba prosélitos, pero a los que venían a él los retenía con una fuerza casi mágica. San Vicente de Paúl lo acusó de doctrinas peligrosas y de que era muy soberbio y apegado a su propio sentir. Richelieu lo caló pronto, y declaró que era temible para la Iglesia y para el Estado: «Como vasco que es, tiene las entrañas cálidas y ardientes por temperamento; de este ardor excesivo brotan los vapores con los que se forman sus imaginaciones melancólicas y sus vanos sueños, que luego considera él como iluminaciones de Dios, y de estos sueños hace oráculos y misterios»<sup>14</sup>.

**5. Muerte de Jansenio y prisión de Saint-Cyran.**—Intimamente persuadidos los dos amigos, Jansenio y Saint-Cyran, de la alteza de su misión y de que su mayor obstáculo

<sup>14</sup> El testimonio de Richelieu lo trae RAPIN, *Histoire du jansénisme* p.344 y 377-79; el de Pétau, *ibid.*, 30. Que Saint-Cyran era vasco, lo prueba, más que el hecho de haber nacido en Bayona, el que sus parientes llevasen apellido vasco y que él mismo hablase el vascuence, como los demás de su familia. Véanse, páginas adelante, las consideraciones de Miguel de Unamuno. De su familia y primeros años en Bayona nada sabe su biógrafo J. Laferrière.



lo constituían los jesuitas, contra éstos luchaban de mil maneras. Mientras en París escribía Saint-Cyran, tratando de desprestigiar a aquel genial y caprichoso hombre de pluma, apologista de la religión, literato satírico y teólogo que era el P. Garasse, no menos que a los jesuitas ingleses, mal avenidos entonces con los obispos por cuestiones de jurisdicción, en Lovaina redactaba Jansenio una obra voluminosa contra los hijos de la Compañía, que no se atrevió a publicar.

Por este tiempo (1624, 1626-27), Jansenio hizo dos viajes a España, representando a la Universidad de Lovaina en la campaña que aquella Universidad había emprendido contra la enseñanza jesuítica en centros superiores. Venía Jansenio a presentar al rey las quejas de los doctores lovanienses y a requerir la adhesión de las Universidades españolas, Alcalá, Salamanca y Valladolid<sup>15</sup>. Tuvo su doble misión muy escasa eficacia, y por contra sabemos que a Jansenio le hubiera ido mal en España si llega a detenerse más tiempo, pues la Inquisición empezó a sospechar de aquel doctor de Lovaina, que privadamente se permitía hablar de reformar la Iglesia.

Más tarde le vemos a Jansenio ocupado en la composición de un extraño libro, *Mars Gallicus*, invectiva sangrienta contra todos los reyes de Francia, incluso Luis XIII, a quien echa en cara sus indignas alianzas con los herejes. Con tal escrito se ganó una mitra, porque el rey de España, en agradecimiento, le otorgó el obispado de Iprés. Urbano VIII le confirmó el nombramiento en 1636, y ese mismo año tomó posesión de su diócesis. De obispo no cejó en su laborioso estudio y composición del libro *Augustinus*, hasta que el 6 de mayo de 1638 le alcanzó la muerte.

En su última enfermedad dio muy notables muestras de piedad y devoción. Después de confesarse, recibió el santo viático y la extremaunción con vivos sentimientos de humildad y fervor. Hizo su testamento y entregó a su capellán su gran obra manuscrita, a condición de que la pusiese en manos de sus dos amigos, el arcediano de Malinas E. van Caelen y el profesor lovaniense L. Froimont, quienes la harían imprimir. Media hora antes de su muerte añadió a su testamento un codicilo, en el que se sometía de antemano a las decisiones de la Iglesia como hijo obediente. Contaba al morir cincuenta y tres años cumplidos. En su biblioteca particular se hallaron gran cantidad de libros calvinistas y de tendencia antirromana,

<sup>15</sup> Sobre *Jansenio en España* publicó 4 artículos A. Pérez Goyena en «Razón y Fe» (1920).

lo cual prueba que no eran solamente las obras de San Agustín y de los Santos Padres las que leía asiduamente.

Bastantes autores han dudado de la autenticidad o de la sinceridad de su testamento. Con todo, mientras no se demuestre con entera claridad que el testamento es apócrifo o que está interpolado, mientras no se ponga de manifiesto su hipocresía redomada o su absoluta falta de sinceridad, no se puede llamar a Jansenio formalmente hereje. Materialmente lo fue sin duda. Y su conducta recelosa de conspirador, las misteriosas expresiones de su epistolario y el secreto con que guardó, por temor a Roma, sus opiniones sobre la gracia, dejando para la hora de la muerte la publicación de su libro, ofrecen bastante motivo de sospecha y nos hacen dudar de su ortodoxia subjetiva y de su buena fe.

Diríase que aquel año de 1638 iba a ser fatal para el jansenismo, porque a la semana de morir Jansenio en Iprés era arrestado en París y encerrado en las prisiones de Vincennes el abad de Saint-Cyran (14 de mayo). Richelieu había dado aquella orden de encarcelamiento porque, como sagaz político y perfectamente informado de las doctrinas jansenistas, comprendió que de aquella secta que acaudillaba el visionario de Saint-Cyran podía resultar un partido tan temible como el de los hugonotes. Además, ¿no había escrito Jansenio un libro contra los reyes de Francia y contra la política del propio Richelieu?

Muchos y muy poderosos personajes intercedieron en favor de Saint-Cyran. Richelieu no cedió lo más mínimo. A Condé le respondió que aquel hombre era más peligroso que seis ejércitos.

También el arzobispo de París dio un golpe a la propaganda jansenista suprimiendo el convento de Hijas del Santísimo Sacramento de la calle Coquillière, filial de Port-Royal y gobernado por la M. Angélica bajo la dirección de Saint-Cyran. Este seguía desde la cárcel dirigiendo a las monjas de Port-Royal con cartas casi diarias y en el convento se le tenía por un mártir.

**6. Publicación del «Augustinus».** — Jansenio había muerto, pero quedaba en buenas manos su voluminosa obra manuscrita *Augustinus*, en la que trataba de exponer y defender el pensamiento profundo del gran Doctor de la Gracia.

Los albaceas del obispo de Iprés se apresuraron a dar el manuscrito a la imprenta, y comenzó a estamparse con el mayor sigilo en las oficinas de J. Zegers.

Oliéronlo los jesuitas, y trabajaron por impedirlo, alegando la prohibición de las doctrinas de Bayo y el precepto de Paulo V de que no se publicase libro alguno sobre la gracia sin aprobación del Santo Oficio. También el internuncio P. R. Stravio hizo cuanto estuvo de su parte por estorbar la publicación. El mismo papa Urbano VIII prohibió el 19 de julio de 1640 se continuase la impresión del *Augustinus*, amenazando con penas canónicas a los desobedientes. Pero el mandato pontificio llegó tarde; la Universidad se mostró muy remolona en cumplir la orden de retirar de la venta todos los ejemplares, y al poco tiempo el libro corría por Alemania, según escribía el nuncio de Colonia, F. Chigi, y era muy solicitado y alabado de los calvinistas holandeses. «No hay obra como ésta para confirmar al pueblo en su fe calvinista», decía un predicador de la secta. Y Hugo Groot empezó a abrigar esperanzas de una posible unión entre calvinistas y católicos a base del *Augustinus*.

La primera edición salió con la aprobación de dos censores—uno de ellos Caelen—, que recomendaban la obra del obispo de Iprés como la expresión exacta y fiel del sentir de San Agustín. Sainte-Beuve, un literato laico que no entiende de teologías, alaba «la belleza, si no dantesca, al menos miltoniana», del grueso infolio en tres tomos (dentro de un volumen) que lleva este título: *Cornelii Iansenii Episcopi Iprensis, Augustinus, seu doctrina Sancti Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilienses tribus tomis comprehensa* (Lovaina 1640). Al año siguiente se reimprimía en París subrepticamente con grandes encomios de cinco doctores de la Sorbona, amigos de Saint-Cyran, y en 1643 se reproducía en Rouen con los mismos encomios y aprobaciones.

El abad de Saint-Cyran lo leyó muy pronto en su prisión del castillo de Vincennes, y, aun cuando confesó que echaba de menos un poquito de unción, agregó que, después de San Pablo y de San Agustín, ningún doctor había hablado tan divinamente sobre la gracia; éste será «el libro de devoción de los últimos tiempos... Durará tanto como la Iglesia..., y aunque el rey y el papa se junten para destruirlo, él es de tal naturaleza, que jamás lograrán su empeño»<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> Lo testifica dom Cl. Lancelot, port-royalista, en sus *Mémoires* (Utrecht 1738) I 107.

7. **El contenido del «Augustinus».**—Tres tomos o partes constituyen la obra. El tomo I, que llega hasta la columna 331, es una historia del pelagianismo y del semipelagianismo, «*in quo haereses et mores Pelagii contra naturae humanae sanitatem, aegritudinem et medicinam ex S. Augustino recensentur*». En otros libros expone la historia de Pelagio, de Julián de Eclana y de Celestio, con sus errores y los del semipelagianismo (Casiano, Gennadio), analizando muy prolijamente todos los puntos y cuidando de que en los semipelagianos se reflejen claramente los jesuitas.

El tomo II, *De gratia primi hominis, angelorum, de statu naturae lapsae et purae* (340 columnas), consta de nueve libros; después de una introducción sobre el método teológico, ponderando la autoridad de San Agustín y hablando contra la filosofía aristotélica, de la que salió el pelagianismo, y contra la vana ciencia de los escolásticos, a quienes trata indignamente, describe el estado de gracia del primer hombre y de los ángeles, la libertad del hombre inocente, la necesidad de la gracia, el estado de la naturaleza caída, la naturaleza y esencia del pecado original, las penas de este pecado (ignorancia, concupiscencia, disminución del libre albedrío y sus consecuencias); finalmente, el estado de naturaleza pura, negando la posibilidad de tal estado y declarando imposible la bienaventuranza natural y el amar a Dios naturalmente, todo con ideas de Bayo, de Lutero y de Calvino.

El tomo III, *De gratia Salvatoris*, en diez libros (441 columnas), encierra la parte capital de la obra de Jansenio, y versa sobre la gracia actual, distinción entre la gracia de Adán y la del hombre caído, la gracia habitual y sus propiedades, crítica del concepto de gracia suficiente, imposibilidad de guardar ciertos mandamientos, negación de la voluntad salvífica universal, naturaleza de la gracia eficaz, delectación celeste y terrena, delectación victoriosa, gracia preveniente, concomitante, excitante, cooperante y subsiguiente; el libre albedrío, libertad y necesidad, concordia de la libertad y de la gracia, doctrina de San Agustín y su diferencia de la de Calvino, predestinación y reprobación. Termina con un apéndice, en que traza un paralelo entre los errores de los massilienses y algunos teólogos modernos (los jesuitas Molina, Suárez, Vázquez y, sobre todo, Lessio).

El fundamento de los errores teológicos de Jansenio está en el concepto, semejante al de Lutero, sobre lo que puede el hombre en orden a la salvación. Lutero presentaba al hombre caído como radicalmente incapaz de hacer nada en orden a

su salvación, y Calvino concluía que Dios es la única causa, el único autor, tanto de la salvación como de la condenación de cada individuo. Jansenio mitiga las consecuencias, pero conserva el principio. El hombre tiene voluntad, y con ella puede querer; pero esa voluntad está internamente necesitada por una fuerza íntima, invencible. Quiere necesariamente, irresistiblemente no puede no querer. Asevera, sin embargo, para salvar aparentemente el dogma, que aun el hombre caído tiene libertad, ya que ésta—dice—solamente es destruida por la coacción externa, no por la necesidad interna.

En el estado de inocencia paradisiaca, la voluntad estaba perfectamente equilibrada, con perfecta indiferencia para inclinarse hacia el bien o hacia el mal; después del pecado original, la voluntad es arrastrada por el peso de la concupiscencia y de la delectación, y no sólo perdió la libertad de hacer el bien, sino la de abstenerse del mal: «*Periit libertas abstinenti a peccato*».

En lugar de la libertad antigua existe ahora, como único resorte que mueve el corazón humano, la delectación, que se presenta bajo dos formas: la *delectatio caelestis*, que impulsa a lo bueno, y la *delectatio terrena*, que impulsa a lo malo. Según una u otra delectación sea más fuerte, triunfará sobre la contraria. La voluntad se ve siempre y necesariamente obligada a seguir el impulso más fuerte, sin resistencia posible. «*Quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est*». Este axioma—dice—convendría escribirlo con caracteres de oro. Así como el apetito celestial, cuando es preponderante (la gracia vencedora), obliga a practicar lo bueno, del mismo modo el apetito terrenal (la concupiscencia), cuando se sobrepone, obliga a practicar lo malo; y como lo practica el hombre voluntariamente, peca aun cuando lo practique necesariamente.

De donde se sigue que no puede haber gracia meramente suficiente, sino que toda gracia realmente suficiente tiene que ser eficaz y relativamente vencedora. Lo indica ya en la misma definición de la gracia, que no es precisamente una ilustración de la mente y un movimiento de la voluntad que excita al alma hacia el bien, sino una suavidad celestial que previene a la voluntad y la hace querer y obrar lo que Dios había pre-determinado; es una delectación celeste victoriosa.

Si no existe la gracia meramente suficiente, distinta de la eficaz, resulta que los justos, que a veces caen en el pecado—en cuyo caso no tienen gracia eficaz—, tampoco la tienen entonces suficiente; y si no tienen gracia ni eficaz ni suficiente,

quiere decir que en las circunstancias actuales, sean cuales fueren sus esfuerzos, son incapaces de cumplir todos los preceptos divinos. Por eso afirma Jansenio que ciertos mandamientos de Dios son imposibles al justo, a pesar de sus esfuerzos.

Si hay preceptos divinos imposibles de cumplir, no sólo para los infieles y pecadores endurecidos, sino para los justos, y si el hombre peca sólo porque le falta gracia, a cuya recepción no puede contribuir en nada, síguese que su salvación o condenación no depende de su propia voluntad, sino solamente de la eterna predestinación de Dios; y síguese también que Dios no da a todos los hombres los medios para salvarse y que Jesucristo no murió por todos los hombres, ya que, de haber muerto por todos, hubiera adquirido gracia para todos.

Tal es la doctrina que en el *Augustinus* se atribuye al Doctor de Hipona. Pero muy acertadamente dice L. Pastor que Jansenio lee a San Agustín con los ojos de Bayo. Comentando las últimas proposiciones, el citado historiador exclama: «Al hombre le hace lisiado en sus facultades naturales, y en su vida interior, una especie de máquina sin libertad; la historia universal, la grandiosa lucha entre la luz y las tinieblas, se convierte en mero juego de muñecos, y la victoria final de Dios, en una victoria sobre títeres»<sup>17</sup>.

### III. EN PLENA LUCHA JANSENISTA

1. **Disputas en torno al «Augustinus».**—Apenas impreso el libro, los jesuitas se lanzaron al ataque, y en un acto académico tenido en su colegio de Lovaina el 21 de marzo de 1641 refutaron las doctrinas jansenistas, apoyándose en el concilio de Trento y en la condenación de Bayo, al par que acusaron a Jansenio de renovar la herejía de Calvino.

Varios doctores de Lovaina salieron a la defensa del *Augustinus* en diversos escritos de carácter polémico. Intervinieron activamente con su pluma los dos testamentarios de Jansenio, empeñados en probar que la doctrina de éste no era otra que la de San Agustín. De la parte contraria se distinguió el jesuita madrileño Pedro de Vivero, confesor del gobernador, que era entonces el marqués de Aytona, y predicador de la corte del cardenal Infante.

Llevado el asunto a Roma, toma cartas en él la Inquisi-

<sup>17</sup> L. PASTOR, *Geschichte der Päpste* vol.13 p.655-57.

ción, prohibiendo el *Augustinus* y mandando al mismo tiempo callar a los jesuitas (1.º de agosto de 1641), pues el papa no quería que se suscitasen nuevas contiendas sobre la gracia. Dio poco resultado esta medida, porque bayanos y jansenistas seguían activando la propaganda dentro y fuera de la Universidad, y el mismo arzobispo de Malinas, J. Boonen, no cesaba de recomendar el libro de Jansenio. La razón de que el romano pontífice actuara suavemente, tratando más que nada de apaciguar los ánimos de uno y otro partido, era la creencia de que aquellas disputas se asemejaban a las controversias *de auxiliis*, que el papa no quería resucitasen en modo alguno.

Pero en Lovaina el conflicto se agudizaba con los escritos de los profesores Froimont y Sinnich y en París cundía la secta de los port-royalistas a pesar de hallarse en prisiones el abad de Saint-Cyran, por lo que Richelieu manifestó abiertamente a Roma su deseo de un *procedimiento sumario* contra el jansenismo. La Inquisición romana no quería precipitarse en la condenación de un obispo que había muerto en paz y comunión con la Sede Apostólica. Antes de tomar una decisión era preciso madurarla.

Entre tanto, instigado, según parece, por Richelieu, un canónigo y doctor de la Sorbona, Isaac Habert, sube al púlpito de Notre-Dame y predica «contra los dogmas calviniano-jansenistas» tres sermones de tanta ciencia teológica como acritud y violencia.

De pronto ocurre un cambio inesperado. Richelieu, que tal vez hubiera podido acabar con la nueva secta, muere el 4 de diciembre de 1642, y en seguida el abad de Saint-Cyran, junto con otros presos políticos, es puesto en libertad <sup>18</sup>.

No bien supo la muerte del ministro cardenal, aun antes de salir de la cárcel, escribió su famosa carta *Tempus tacendi et tempus loquendi*, en que decía: «Ha llegado el tiempo de hablar. Sería un crimen el callarse... Aunque pereciésemos todos y diésemos el mayor escándalo, no debemos dejar sin respuesta los sermones (de Habert)». Predicadores jansenistas, desde los púlpitos de las iglesias, defienden a su maestro. La

<sup>18</sup> Al llegar la Pascua, se le vio aquel año de 1643 ir a comulgar en la misa mayor de su parroquia, mezclado con los demás fieles, pero con la estola sacerdotal. Rapin (p.499) asegura que, al menos durante aquel verano, rara vez o nunca celebraba misa, por su deseo de abolir las misas privadas. Brémond lo atribuye a sus enfermedades. De tiempos anteriores dice este último autor que celebraba diariamente, y cita en su favor una carta del propio Saint-Cyran a la M. Angélica (*Histoire litt. du sentiment religieux en France* IV 153 y 135).

fogosa pluma del joven Antonio Arnauld, que entonces empezaba a descollar, lanza una tras otra dos *Apologías de Jansenio* y varias cartas como contestación a los ataques de I. Habert. Probablemente es también de su pluma un escrito publicado en 1643 por el arzobispo de Sens con las mismas ideas. Pero ya se rumorea por las calles de París que el papa ha expedido una bula condenando a Jansenio. Es la bula *In eminenti* (6 de marzo de 1642), que no se publicará en Francia hasta fines de 1643. En ella declara Urbano VIII, con los tonos más moderados, que en el *Augustinus* se encuentran proposiciones de Bayo ya condenadas por Pío V y Gregorio XIII, y, en consecuencia, queda proscrito dicho libro.

Cuando esto llega a oídos de Saint-Cyran, lo atribuye a indignas maniobras de los jesuitas y exclama: «Se extralimitan; será necesario recordarles su deber». La bula llevaba propiamente la fecha de 6 de marzo de 1641, que en nuestro modo actual de contar equivale al 6 de marzo de 1642, porque, en el cómputo que seguía la Cancillería romana entonces, el año oficial no empezaba hasta el 25 de marzo. Ahora bien, al ser reimpresa la bula en Colonia y Amberes por los respectivos nuncios, se ajustó la fecha al cómputo corriente. Esto y algunos descuidos tipográficos bastaron para que Antonio Arnauld (*Observations sur une bulle prétendue*) y los demás jansenistas de París y Lovaina con él protestasen diciendo que aquello era una falsificación jesuítica. Y, aunque la bula fuese del papa—añaden algunos—, no se la puede aceptar, porque el papa evidentemente no ha leído el *Augustinus*; además, lo que se condena en este libro es el reproducir las doctrinas de Bayo; pero Bayo ni ha sido condenado auténticamente ni puede serlo, porque su doctrina, como la de Jansenio, es la de San Pablo. Y Pablo, ¿puede ser condenado por Pedro? Recuérdese la tesis que por entonces defendía Martín Barcos, sobrino de Saint-Cyran, «*de duobus capitibus Ecclesiae quae non sunt nisi unum*».

Saint-Cyran iba envejeciendo, cada día con más achaques, pero cada día más venerado de los suyos. Su gran amigo Roberto Arnauld d'Andilly lo presentó en cierta ocasión a la reina madre como «el mayor santo y el más sabio doctor de los tiempos modernos». El seguía trabajando casi hasta la víspera de su muerte, y a los que le aconsejaban descansar respondía: «*Oportet imperatorem stantem mori*». El 11 de octubre de 1643, después de diez días de fiebre, cayó fulminado de un ataque de apoplejía, sin tiempo para recibir los



sacramentos, pues murió antes de que el párroco de Santiago acabase de darle apresuradamente la extremaunción.

En Port-Royal y en el círculo de sus fanáticos secuaces se le tributaron honores como a santo. El joven Antonio Arnauld, inteligente, fanático y tenaz como pocos, vino a sustituirle en el caudillaje de la secta.

**2. Las cinco tesis.**—Un jesuita bien conocido en el mundo sabio por su inmensa erudición, editor de los concilios de la Galia, de obras de Santos Padres y de autores medievales, el P. Sirmond, en un libro sobre la predestinación (1643), combatió y refutó varias afirmaciones de Jansenio. Otro jesuita más célebre aún, el P. Pétau, que pasa por el fundador de la teología positiva y era uno de los mejores conocedores de la antigüedad cristiana, en sus libros *De libero arbitrio* y *De pelagianorum et semipelagianorum haeresi* (1643), atacó el concepto de libertad expuesto por Jansenio, analizó y precisó las ideas de San Agustín en este punto y las explicó a la luz de los filósofos y teólogos, de las expresiones de los Santos Padres y del concilio de Trento, reconociendo que el propio San Agustín se expresó a veces defectuosamente. Acusaba luego a Jansenio de interpretar mal la opinión de los escolásticos y refutaba la historia del pelagianismo y, sobre todo, del semipelagianismo tal como se exponen en el *Augustinus*.

La bula *In eminenti* seguía tropezando con fuertes obstáculos en Lovaina y París. Los teólogos lovanienses, educados en el bayanismo, enviaron dos representantes a Roma, no tanto a investigar la genuinidad o falsedad de la bula cuanto a abogar por las doctrinas jansenistas.

En París eran muchos los que unían sus voces al nuevo y batallador caudillo del jansenismo, Antonio Arnauld; sin embargo, a fines de 1643 el arzobispo, a instancias del nuncio, J. Grimaldi, se movió a publicar la bula de Urbano VIII. Poco después, el 2 de enero de 1644, esa bula fue llevada a la Sorbona con unas letras del rey, en las que ordenaba recibirla y acatarla. En consecuencia, la Sorbona prohibió a todos sus doctores y bachilleres sostener proposiciones censuradas por Pío V, Gregorio XIII y Urbano VIII.

Pasaba el tiempo, y tal disposición ni se cumplía ni se urgía. Por eso en 1649 declaraba públicamente el síndico de la Facultad Teológica, Nicolás Cornet, que algunos bachilleres, sin hacer caso de la prohibición, defendían tesis prohibidas. Para remediar tales desórdenes, él mismo propuso, re-

sumidas en *cinco tesis*, las principales doctrinas heréticas que, a su juicio, se hallaban en el libro de Jansenio, y rogó a la Universidad se dignase examinarlas y emitir su juicio.

Los jansenistas, y al frente de ellos A. Arnauld, fulminaron violentas invectivas contra N. Cornet, acusándole de meterse donde no le llamaban y de pretender arruinar la autoridad de San Agustín, luchando como vulpeja y no como león.

Quiso la Facultad Teológica someter a censura las cinco proposiciones, pero muchos doctores levantaron su voz airada de protesta.

Entonces, la asamblea del clero, congregada alrededor del rey en 1650, juzgó más conveniente dirigirse al papa Inocencio X, y al efecto hizo que I. Habert, ya obispo de Vabres (Rodez), redactase una carta, que firmaron 85 obispos, a los que se agregaron luego otros tres, pidiendo al papa «que definiese clara y distintamente... y diese un juicio claro y distinto» sobre cada una de las cinco tesis.

Temiendo la decisión de Roma, A. Arnauld movió a su hermano Enrique, obispo de Angers, y a otros diez obispos de su partido (1651) a que acudiesen también ellos al papa Inocencio X, suplicándole no definiese nada antes que la Iglesia de Francia examinase las proposiciones.

El sumo pontífice creyó necesario nombrar una comisión que deliberase sobre las cinco proposiciones denunciadas. Se reunió el 16 de abril de 1651, y estaba compuesta de varios cardenales, entre los que figuraba Fabio Chigi, futuro Alejandro VII. Esta comisión escogió once consultores teólogos: dos padres dominicos, el general de los agustinos, el general de los teatinos, el procurador general de los cordeleros o franciscanos conventuales, el P. Domingo Campanella, carmelita descalzo; el P. Lucas Wadding, franciscano; el procurador general de los capuchinos, el P. Angel M. de Cremona, de la Orden de los servitas; el P. D'Elbene, superior de los teatinos, y el jesuita P. Sforza Pallavicini, a los que se añadieron luego otro agustino y otro carmelita descalzo. En las discusiones se les permitió alguna vez tomar parte a teólogos parisienses, jansenistas y antijansenistas, venidos en representación de los obispos de una y otra tendencia. Más de dos años duró el examen de las cinco tesis, hasta el 31 de mayo de 1653, en que el papa, que estaba al corriente de todo, firmó la constitución apostólica *Cum occasione*, en que se condenan como heréticas las cinco proposiciones, sin pretender en modo alguno aprobar las restantes del *Augustinus*.

Las cinco tesis eran éstas:

1.<sup>a</sup> Algunos preceptos de Dios son imposibles a los hombres justos según las fuerzas que actualmente tienen, por más que quieran y se empeñen; también les falta la gracia con la que se hagan posibles.

2.<sup>a</sup> En el estado de naturaleza caída, nunca se resiste a la gracia interior.

3.<sup>a</sup> Para merecer y desmerecer en el estado de naturaleza caída, no se requiere en el hombre libertad de indiferencia; basta la libertad de coacción.

4.<sup>a</sup> Los semipelagianos admitían la necesidad de la gracia interior preveniente para todos y cada uno de los actos, aun para el comienzo de la fe; y en esto consistía su herejía, en que querían que la gracia fuese tal, que pudiese la voluntad humana resistirla o seguirla.

5.<sup>a</sup> Es semipelagiano decir que Cristo murió y derramó su sangre absolutamente por todos los hombres<sup>19</sup>.

Cuatro de los consultores—el general de los agustinos, el minorita Wadding y los dos dominicos—pensaban que era inoportuno el condenar como heréticas estas proposiciones, aunque luego, naturalmente, se sometieran a la condenación. También las Universidades de Lovaina y París aceptaron la decisión pontificia. San Vicente de Paúl trabajó por que todos los jansenistas franceses la acatasen humildemente, y algunos lo hicieron, pero no todos. Tropezó con tenaz resistencia en las altas damas de la corte o de la aristocracia, que se habían encariñado con las ideas del abad de Saint-Cyran y con la tendencia rigorista de Port-Royal.

Los jefes del partido se vieron en una situación difícil. Si se negaban a oír la voz del vicario de Cristo, serían considerados como herejes y cismáticos, ellos que con tanta insistencia alardeaban de ser los más fieles hijos de la Iglesia. Someterse era renunciar a sus convicciones más íntimas y a sus ideales más queridos. Como eran hombres de talento, sobre todo Antonio Arnauld, excogitaron una sutil evasiva, muy característica del jansenismo, que es la herejía más astuta, hipócrita y disfrazada de católicas apariencias.

3. «**Quaestio iuris et facti**».—Varias soluciones se encontraron. La primera fue negar que esas cinco tesis fuesen de Jansenio o se hallasen en el *Augustinus*. Antonio Arnauld escribió inmediatamente, afirmando que las cinco proposi-

<sup>19</sup> DENZINGER-SCHOENMETZER, *Enchiridion* p.445-46.

ciones condenadas eran invención de N. Cornet y no sacadas del libro de Jansenio; que nadie las había defendido en el sentido herético que podían tener. Cuando el jesuita P. Annat salió a demostrar que realmente las cinco proposiciones se hallaban contenidas en el *Augustinus*, Arnauld se enzarzó en una polémica con él.

El 9 de marzo de 1654, los obispos reunidos en París comisionaron a cuatro arzobispos y cuatro obispos para que estudiasen el asunto y presentasen un informe a la asamblea general. La comisión declaró que la constitución del papa condenaba las cinco tesis como realmente contenidas en el libro de Jansenio y en el sentido de Jansenio.

Es verdad que sólo la primera estaba al pie de la letra en el *Augustinus*, pero las cuatro restantes se hallaban en términos equivalentes, y esto bastaba. Con razón dirá más tarde Bossuet que las cinco tesis constituyen el alma de aquel libro.

Por eso, el papa Inocencio X respondió el 29 de septiembre de 1654 confirmando la declaración de los obispos y condenando no sólo el *Augustinus* otra vez, sino también algunos escritos de A. Arnauld y de otros defensores de aquél.

No se rindieron los jansenistas. Y entonces fue cuando el entendimiento sutil de Arnauld, que acusaba a los escolásticos y casuistas de sutilezas que arruinaban la teología y la moral, los venció a todos ellos con una aguda distinción con que soslayaba la condenación papal. Parece que, en esto como en otras cosas, quien le inspiró la idea fue su amigo y colaborador Pedro Nicole, el *Melanchton de Arnauld*, sobrino de dos monjas de Port-Royal. Me refiero a la *quaestio iuris et facti*, que fue la segunda solución o respuesta dada por Arnauld a la condenación de las cinco tesis.

El 24 de febrero de 1655 escribe el jefe jansenista su *Carta a una persona conspicua*, y el 10 de julio del mismo, su más famosa *Carta a un duque y par de Francia*. En ésta aparece ya la *cuestión del derecho y del hecho*. De hecho, dice, las cinco tesis no se hallan en el *Augustinus*, ni son de Jansenio, sino que han sido forjadas en odio a San Agustín, y nadie las ha sostenido en su posible sentido herético. Y en derecho, a ningún católico que haya leído el *Augustinus* y no haya encontrado las cinco proposiciones se le puede exigir más que un asentimiento puramente exterior y un silencio respetuoso ante la contraria decisión del romano pontífice. De otra suerte—sigue razonando—sería preciso admitir esta absurda máxima: debo creer al papa en cosas en que puede

engañarse y en que tengo muchos motivos para pensar que se ha engañado, antes que a la razón en aquellas que me hace conocer con evidencia y en que tengo pruebas convincentes de que no se engaña. En otros muchos escritos, reflexiones, respuestas, etc., que por entonces publicó, volvía a repetir: No es lo mismo la cuestión de derecho que la cuestión de hecho; la Iglesia es infalible cuando condena como herética una proposición (*quaestio iuris*), pero no es infalible cuando afirma que la proposición condenada se encuentra en determinado libro o autor (*quaestio facti*); por eso, cuando define lo primero, hay que someterse con asentimiento interno y aceptar su definición; pero, cuando determina lo segundo, no hay que rendirle sino un respetuoso silencio (*silentium obsequiosum*).

Tal fue el castillo en que se fortificaron los jansenistas y en el que vinieron a refugiarse, con Arnauld y Pascal, las monjas de Port-Royal y no pocos personajes ilustres aun del clero y de los obispos.

Bien respondió la asamblea del clero el 2 de septiembre de 1656, declarando que, aunque se pueda distinguir entre la cuestión de derecho y la de hecho, no es lícito, después de la decisión de la Iglesia, poner en duda el hecho, pues se trata de un *hecho dogmático* (inseparable de materias de fe o moral), sobre el cual la Iglesia puede decidir infaliblemente. Poner en duda el hecho sería poner en duda el mismo derecho, pues equivaldría a decir que la Iglesia no es infalible en la inteligencia del sentido de los autores que aprueba o condena, y, por tanto, no podría con su autoridad asegurarnos de la tradición de cualquier dogma negado por los herejes.

4. **Formulario del clero.**—Al mismo tiempo, la asamblea del clero comunicaba a Alejandro VII lo que ella había hecho por la ejecución de las bulas y del breve de Inocencio X.

Respondió el nuevo papa Alejandro VII que, siendo él cardenal, había formado parte de la comisión examinadora de las cinco tesis, y podía testificar que las cinco proposiciones fueron sacadas del *Augustinus* y que las cinco habían sido condenadas en el sentido que les daba Jansenio (*in sensu ab eodem Iansenio intento*); como tales y como expresión fiel de la doctrina janseniana, las volvía a condenar ahora, llamando «perturbadores del orden público e hijos de iniquidad»

a los desobedientes que osasen poner en duda o debilitar las constituciones apostólicas (*Ad sanctam B. Petri sedem*, 16 de octubre de 1656).

Cuando tal constitución pontificia fue presentada a la asamblea del clero (17 de marzo de 1657), ésta redactó un *formulario de fe*, que por voluntad y mandato del rey debían firmar todos los hasta entonces insumisos. Decía así: «Yo me someto sinceramente a la constitución del papa Inocencio X de 31 de mayo de 1653, según su verdadero sentido, que ha sido determinado por la constitución de nuestro Santo Padre el papa Alejandro VII de 16 de octubre de 1656. Reconozco que estoy obligado en conciencia a obedecer a estas constituciones y condeno de corazón y de palabra la doctrina de las cinco proposiciones de Cornelio Jansenio, contenida en su libro intitulado *Augustinus*, que estos dos papas y los obispos han condenado, la cual doctrina no es la de San Agustín, que Jansenio explicó mal y contra el verdadero sentido del santo Doctor»<sup>20</sup>.

Este formulario no fue suscrito por todos los eclesiásticos y maestros, como era de obligación. Antonio Arnauld propuso entonces (17 de marzo de 1657) su famoso caso de conciencia (*Cas proposé par un docteur touchant la signature de la Constitution d'Alexandre VII et du Formulaire du clergé*). No se ha demostrado—decía—que las cinco tesis condenadas por Roma se encuentren *de hecho* en el *Augustinus*. Por tanto, ¿se puede en conciencia rehusar la suscripción del formulario encerrándose en un *silencio respetuoso*?

Pavillon, obispo de Aleth, a quien iba dirigido este escrito anónimo, respondió que había que someterse a la decisión papal *cuando lo contrario no fuese evidente*; lo cual dejaba suponer que Roma podía decidir algo contra la evidencia, y que ésta era cosa subjetiva, de la que sólo puede juzgar cada uno. ¿No era esto abrir una escapatoria a todas las definiciones de la Iglesia? El silencio respetuoso podía ser el paliativo de una rebelión.

Cuatro obispos, conforme a esta doctrina, se negaron a suscribir el formulario, y ellos salvaron la causa jansenista: N. Pavillon, de Aleth; E. Arnauld, de Angers; M. de

<sup>20</sup> P. FERET, *La Faculté de Théologie de Paris; époque moderne* t.3 (París 1904) p.230. Sobre la decisión tomada por los doctores sorbónicos de excluir a A. Arnauld de aquella Facultad en noviembre de 1656, véanse las p.223-36. A ello se refieren las primeras *Provinciales* de Pascal, de las que hablaremos en el apartado siguiente.

Buzanval, de Beauvais, y M. de Caulet, de Pamiers. No pocos jansenistas firmaron nada más que materialmente, con reservas mentales acerca del hecho; así evitaban el escándalo de la rebeldía pública contra la Santa Sede.

Otros, y al frente de ellos Pascal, se obstinaron en que no se debía suscribir sin restricciones. Entre estos rebeldes se contaron en primer lugar las monjas y los solitarios de Port-Royal.

Entre 1657 y 1660, las enconadas controversias y disputas parecen calmarse algún tanto. Pascal suspende sus *Provinciales*; mas al poco tiempo saltan a la palestra, armados de todas armas, los jesuitas Raynaud, Dubourg, Rapin, Labbe, etcétera, y otros que sin ser jesuitas atacaban con igual coraje a los jansenistas. Arnauld, siempre en la brecha, no dejaba ataque sin respuesta, y su amigo Nicole se atrevió a esgrimir su pluma contra el mismo arzobispo de París, Hardouin de Pérefixe.

Roma no veía solución a tan enredado conflicto. Y la corte del rey de Francia estaba cansada de tantas revueltas, de tantas inquietudes y de tantos partidos. Una y otra anhelaban la paz. A fin de evitar las tergiversaciones de los jansenistas, Luis XIV rogó al papa impusiese un nuevo *formulario* más sencillo que el anterior. Así lo hizo Alejandro VII con la bula *Regiminis apostolici* (15 de febrero de 1665), imponiendo a todos la obligación de suscribir las cinco tesis. El Parlamento lo registró en sus actas. Mas, a pesar de todo, los jansenistas rígidos, con los cuatro obispos, siguieron recalcitrantes. Entonces el papa designó una comisión de nueve obispos franceses que juzgase a los cuatro pertinaces; las susceptibilidades galicanas dificultaron su labor. Así estaban las cosas cuando murió Alejandro VII, el 1.º de diciembre de 1667.

**5. La reconciliación o paz Clementina.**—Habiendo subido al trono pontificio el papa Clemente IX (1667-69), no menos de 19 prelados le escribieron una carta, redactada acaso por Nicole, abogando por los cuatro obispos recalcitrantes, sometidos a juicio, con lo cual éstos se envalentonaron aún más, hasta hacer redactar un documento por la mano oculta de Arnauld, en que, dirigiéndose ellos a Clemente IX, le negaban el derecho de erigirse en juez de los obispos franceses. Por otra parte, esos mismos se insinuaban en la corte y se captaban las simpatías de altos personajes de la aristo-

cracia y del clero, incitándolos a que negociasen un arreglo con la Santa Sede<sup>21</sup>.

Los obispos de Sens, de Chalons y de Laon (futuro cardenal D'Estrées) entablaron negociaciones, que dieron por resultado final el que los cuatro obispos recalitrantes aceptaran el formulario y escribieran unas letras de sumisión al papa.

Persuadido Clemente IX de que los cuatro obispos procedían humildemente y sin restricción alguna, «*pure et simpliciter, absque ulla exceptione vel restrictione*», escribió al rey congratulándose de ello y dándose por satisfecho (28 de septiembre de 1668). Como el papa dudase luego de la sinceridad de los firmantes, por los informes que recibía de Francia, Antonio Arnauld unió su firma a la del obispo de Chalons para testificar que los cuatro obispos habían procedido con la mayor sinceridad y sin restricción mental de ninguna clase. Asegurado con estos testimonios, Clemente IX escribió por fin a los cuatro obispos, alegrándose de que hubieran firmado el formulario con plena sinceridad y testimoniándoles su paternal benevolencia (19 de enero de 1669).

Tal fue la llamada *paz Clementina*, que más propiamente debería decirse reconciliación de los rebeldes. Uno de los que se sometieron, al menos exteriormente, reconciliándose con la Santa Sede, fue Antonio Arnauld, y a instancias suyas firmaron también las monjas de Port-Royal des Champs, las más obstinadas y rebeldes hasta entonces. Las de Port-Royal de París habían sido más dóciles. El arzobispo levantó el entredicho que cinco años antes había lanzado contra ambos monasterios de Port-Royal. El proceso contra los obispos recalitrantes se sobreseyó, y Roma dejó en paz a los jansenistas. Luis XIV prohibió a sus súbditos llamarse unos a otros herejes, jansenistas o semipelagianos y publicar libelos injuriosos sobre las cuestiones disputadas.

¿Qué pensar de esta paz Clementina? Que probabilísimamente no fue sino una treta y artimaña de algunos jansenistas para evitar el anatema de Roma y la nota infamante de herejía. Si Clemente IX hubiera conocido la doblez y falsía, típicamente jansenísticas, de aquellos firmantes, no les hubiera otorgado tan generosamente su perdón y su paz. Tenemos graves motivos para creer que los cuatro obispos siguieron internamente adictos a Jansenio, sosteniendo que el papa se

<sup>21</sup> Véase la carta al papa en *Oeuvres de messire A. Arnauld* t.24 p.450-56, y al rey justificando su conducta, p.540-41.



engañaba al atribuir las cinco tesis al obispo de Iprés. Las fórmulas con que se sometieron eran bastante ambiguas, y las actas de los sínodos que ellos convocaron para hacer la sumisión expresan la idea de que en la cuestión histórica, aunque esté relacionada con el dogma, basta un *silentium obsequiosum*.

Es indudable que los jansenistas se valieron de esta paz para esparcir a mansalva sus ideas, con lo que hicieron enormes progresos en Francia y en otros países, infiltrándose aun en algunas congregaciones religiosas, como la de los maurinos y la de los oratorianos. Engañaron también a la opinión pública, haciendo creer que el papa con la paz Clementina había aprobado el «silencio respetuoso» en la *quaestio facti*.

Miróse, pues, la paz como un triunfo de los jansenistas y de Port-Royal; inmenso gentío acudía a estos monasterios a congratularse con las religiosas. Y hubo muchos de los que habían firmado el formulario que ahora se retractaron, revocando sus anteriores adhesiones y no avergonzándose de aparecer públicamente como perjuros. Uno de éstos fue el oratoriano Pascasio Quesnel, de quien hablaremos a su tiempo.

#### IV. ASPECTO MORAL DEL JANSENISMO. PORT-ROYAL, ETC.

En este primer período, que llega hasta la paz Clementina, hemos estudiado solamente el aspecto dogmático del jansenismo, y hemos visto que se trata de un sistema teológico sobre la gracia y la predestinación, sistema que pretende fundarse en la doctrina de San Agustín, pero que es erróneo y herético, como condenado por la Iglesia.

Ahora vamos a ver que es también un sistema moral, y acaso, mejor que sistema, una tendencia moral que predica el rigorismo y aspira a renovar ciertas prácticas penitenciales con un reverente apartamiento de la eucaristía, como si eso fuera el mejor remedio de restituir a la Iglesia su fervor primitivo.

Si en el aspecto dogmático combate principalmente a los jesuitas, acusándolos de semipelagianos, en el aspecto moral los ataca igualmente, tachándolos de laxistas.

Este aspecto moral, que en la realidad histórica va íntimamente compenetrado y casi confundido con el dogmático, fue acaso lo que más popularidad dio al jansenismo. Bajo uno y otro aspecto fue condenado por los papas. Los anate-

unas cayeron casi por igual sobre las tesis del *Augustinus* y sobre el libro de Arnauld *De la frecuente comunión*.

Primeramente convendrá presentar a los personajes.

**1. Doctrina moral de Jansenio y Saint-Cyran.**—A Jansenio y al abad de Saint-Cyran ya los conocemos. Abrase el *Augustinus*, y en el tomo II, al tratar de la naturaleza caída, se verá casi toda la doctrina de Jansenio sobre la moral. Allí nos dice que la ignorancia, aun siendo invencible, no excusa de pecado, porque esa ignorancia invencible es castigo de la culpa original; allí nos habla largamente de la concupiscencia, cuyo elemento esencial es el amor natural, que, por lo tanto, conduce siempre al pecado; allí, en fin, discurre sobre la libertad del modo que ya sabemos, afirmando que la voluntad del hombre, después del pecado original, se ve esclavizada y encadenada por la concupiscencia, en tal manera que por sus propias fuerzas no puede querer ni hacer el bien, no puede evitar un pecado sin caer en otro, y tiene necesidad de pecar. Esto lo desarrolla más en el tercer tomo, al fin del cual, tratando de la predestinación y reprobación, revela un concepto de Dios tan severo y terrible, que sirve de fondo adecuado al sombrío rigorismo de todas las enseñanzas jansenistas.

Más que Jansenio, se preocupó de la moral teórica el abad de Saint-Cyran. Este adversario de los casuistas publicó en sus primeros años soluciones prácticas a casos de conciencia, de un casuismo tan ridículo como la *Question royale, où on montre en quels cas un sujet peut-être obligé de conserver la vie du Prince aux dépens de la sienne* (París, 1609). Tomando en serio una pregunta de Enrique IV a sus cortesanos, responde Saint-Cyran en sentido afirmativo, diciendo que puede el monarca, en caso de asedio, matar a uno de sus soldados para comérselo; más aún, que el súbdito tiene obligación de darse la muerte para salvar al rey en otros muchos casos; enumera nada menos que 34, discuriendo con argumentos sumamente peregrinos y estrambóticos.

De Saint-Cyran procede el rigorismo de la práctica penitencial jansenista, pues, según él, la absolución del sacerdote no perdona propiamente los pecados, sino que simplemente declara que han sido perdonados por Dios; por consiguiente, tan sólo es válida cuando el penitente tiene contrición perfecta; en caso contrario, el confesor debe diferir la absolución, porque el dolor de atrición no es suficiente (contra el concilio de Trento).

Para acercarse a la eucaristía exigía una perfección consumada. Más meritorio que la misma comunión, decía, es el deseo de recibir el cuerpo de Cristo. De modo semejante hablaba del sacramento del orden. Reconocía que la mayor parte de los teólogos eran de otro parecer, pero agregaba: «Dios ha querido iluminar por mi medio al que estaba ciego». ¡Admirable humildad jansenista! La humildad y el amor, esas dos virtudes que son el pavimento y la cúpula de la vida espiritual, no se ven por ninguna parte en el jansenismo. ¿Y qué vale la pureza si está envenenada por el orgullo?

Que el rigorismo del sistema se traducía a veces en la práctica nos lo patentiza aquella anécdota de Port-Royal. Estaba muriendo en este monasterio la madre de Antonio Arnauld, que allí vivía los últimos años en recogimiento. Arnauld quiso entrar a verla, pero el confesor, A. Singlin, replicó: «Sería condescender demasiado con la naturaleza»<sup>22</sup>. Y la port-royalista murió sin ver a su hijo.

Los discípulos de Jansenio tienen un concepto demasiado pesimista de la naturaleza. Para ellos, todas las criaturas son causa de seducción. ¡Qué diferente actitud guardan ante ellas los humanistas cristianos desde San Francisco de Asís hasta San Francisco de Sales, pasando por San Ignacio en la *Contemplación para alcanzar amor*!

De aquel pesimismo radical deriva también el recelo y animosidad contra la filosofía y aun la desnudez y severidad en el culto divino al suprimir todo cuanto pueda halagar a los sentidos.

Aquí es oportuna una observación. Hay que hacer constar que lo característico del jansenismo es el rigorismo teórico y la estrechez de criterio, no precisamente el rigorismo ascético de los santos, el rigorismo práctico de la vida austera y penitente. Varios historiadores han notado que los acusados de laxismo, y en particular el P. Escobar, tan calumniado por Pascal, llevaban una vida mucho más mortificada y dura que la de los solitarios de Port-Royal. No quiero decir que aquellos jansenistas tendiesen a la vida muelle y regalada, no, sino que prácticamente no eran tan penitentes y mortificados como se podría suponer, dadas sus ideas<sup>23</sup>. Con tanto

<sup>22</sup> «Ce serait trop donner à la nature». SAINT-BEUVE, *Port-Royal* II 24.

<sup>23</sup> Con suave benignidad escribe el P. Abellán: «Tal vez el P. Rapin murmuraba un poco cuando nos aseguraba que Saint-Cyran escandalizaba en Vincennes durante su prisión por sus exigencias en la comida; y que en el hotel Nevers, donde se reunía la sociedad elegante, se regalaban los patriarcas y profetas de Port-Royal con una comida exquisita, mientras

hablar de pureza de alma, de desprecio de las criaturas, de caridad perfecta, de amor puro de Dios, la escuela jansenista no supera en austeridad a la escuela del Oratorio, ni a la de Juan Jacobo Olier, ni a la del P. Lallemand, floreciente entonces entre los jesuitas de Francia. ¿Y no dijo Voltaire que bastaba la vida de Bourdaloue para refutar contundentemente todas las acusaciones de laxismo que lanza Pascal en sus *Provinciales* contra la Compañía de Jesús?

2. **El gran Arnauld.**—Como en torno del *Augustinus* se libró la batalla dogmática, así el centro de las controversias morales fue el libro *De la frecuente comunión*, de Antonio Arnauld. ¿Quién era este personaje, caudillo de los jansenistas desde la muerte de Saint-Cyran?

Antonio Arnauld, a quien sus admiradores llamaron *el gran Arnauld*, pertenecía a una familia de abogados y parlamentarios, de quienes había heredado el espíritu de formulismo y de enredo. Su abuelo profesó algún tiempo en el calvinismo, pero volvió al seno de la Iglesia cuando la Noche de San Bartolomé. Hijo del calvinista fue otro Antonio Arnauld (1560-1619) que se inmortalizó como orador elocuentísimo, atacando a la Compañía de Jesús con una saña y un apasionamiento increíbles.

Era en los comienzos del reinado de Enrique IV. Acusábase a los jesuitas franceses de ser partidarios de la Liga, acaudillada por los Guisas y favorecida del rey de España. En el Parlamento parisiense, siempre adverso a los hijos de San Ignacio, se levantó Arnauld, el padre del futuro patriarca jansenista, y pidió con gestos trágicos la exterminación de la Compañía de Jesús, afirmando que la Liga había sido una insurrección criminal, promovida por los jesuitas, y que éstos eran los que encadenaban a los pueblos y asesinaban a los reyes, los que habían entregado el reino de Portugal a España, inundado de sangre los Países Bajos y organizado la caza del indio en el Nuevo Mundo.

Y proseguía remedando retóricamente a Cicerón: «¿Qué lengua, qué voz podrá decir los consejos secretos, las conjuraciones más horribles que las de las bacanales, más peligrosas que la de Catilina, tenidas en su colegio de la calle de Santiago y en su iglesia de la calle de San Antonio?» Y en

el común de la secta hacía penitencia. Pero es un hecho que las penitencias de Port-Royal no superaban la medianía» (*Fisonomía moral del jansenismo* p.23). H. Brémond dice agudamente que Saint-Cyran «predicaba la penitencia más bien que las penitencias» (IV 247).

este tono de exaltación demagógica seguía llamándolos «oficina de Satanás, donde se han forjado todos los asesinatos cometidos o atentados en Europa los últimos cuarenta años. ¡Oh verdaderos sucesores de los arsácidas o asesinos!»

Esto se decía entonces elocuencia, exclama sonriente Sainte-Beuve. De tal palo, tal astilla. Se comprende que el hijo de este Arnauld—el vigésimo—heredara de su padre el aborrecimiento cordial a los jesuitas. Se podía decir que tenía una predisposición innata para odiarlos. Pues a ello se junta que se educó, por voluntad de su madre, con el abad de Saint-Cyran, empeñado en arruinar a la Compañía de Jesús como medio para hacer triunfar al *Augustinus*.

Nacido en 1612, Antonio Arnauld empezó la carrera de derecho, pero su madre lo apartó de esos estudios para enderezarlo hacia los de teología, y, por consejo de Saint-Cyran, lo que estudió fue la teología de San Agustín con espíritu jansenista. En 1641 se doctoró en La Sorbona y se ordenó de sacerdote.

Pequeño, moreno y feo, al decir de un contemporáneo, poseía innegables dotes de inteligencia y una pluma fácil y acerada, aunque sin gracia. Lo que más le caracteriza es la tenacidad incansable, la obstinación ciega en defender las ideas que una vez abrazó. Durante cincuenta años, hasta el de 1694, en que murió, no dio paz a su pluma, respondiendo a todos los ataques, atacando a todos los que se le ponían de frente, metiéndose en la polvareda de todas las polémicas que suscitaba el jansenismo, cuyo jefe indiscutible fue él durante medio siglo y cuyo carácter sectario a él principalmente se le debe.

Brémond asegura que Arnauld no tenía alma jansenista, porque no vivía atormentado por el pensamiento de un Dios terrible y porque religiosa y espiritualmente pesaba muy poco; era «una máquina de silogismos, una ametralladora teológica de movimiento perpetuo, pero sin ninguna vida interior»<sup>24</sup>.

**3. La M. Angélica en Port-Royal.**—No estará fuera de lugar hacer aquí la presentación de otros miembros de la familia Arnauld y de sus principales amigos.

Ya hemos visto cómo el primogénito de los veinte herma-

<sup>24</sup> *Histoire littéraire du sentiment relig.* IV 286. Y añade: «Arnauld est exactement le contraire d'un mystique; il s'ignore tout a fait lui-même, encore moins se méprise-t-il. L'infini ne le tourmente point» (ibid., 293). Las *Oeuvres de Messire Ant. Arnauld* (París 1775-83) ocupan 43 pesados volúmenes. El último es la *Vie de M. A. Arnauld*.

nos, Roberto Arnauld d'Andilly, fue el primero en hacerse amigo de Saint-Cyran; dispensó toda su vida la más celosa protección a los jansenistas y, a la muerte de su esposa, se retiró (1637) al monasterio de Port-Royal, donde se ocupó en traducir obras piadosas. Su hermano Enrique, canónigo y desde 1649 obispo de Angers, tenía un carácter dulce y devoto, pero también se empecinó en el jansenismo hasta el fin de su vida (1692).

Seis fueron sus hermanas, y todas seis entraron en Port-Royal con otras seis sobrinas. Digna hermana de Antonio Arnauld fue Jacobina María (1591-1661), la futura «Madre Angélica». Contaba ocho años cuando su padre y su abuelo materno consiguieron que fuese nombrada coadjutora de la abadesa cisterciense de Port-Royal des Champs, con derecho de sucesión, mientras su hermanita menor, Inés, de cinco años, recibía el título de abadesa de las benedictinas de Saint-Cyr. Alcanzóse la confirmación pontificia subrepticamente, doblando en el documento la edad de las niñas.

Entraron ambas primeramente en Saint-Cyr, pero en 1600 Jacobina pasó a hacer su noviciado en el monasterio cisterciense de Maubuisson, cuya abadesa, Angélica d'Estrées, hermana de la célebre amante de Enrique IV, llevaba una vida cortesana y extremadamente disoluta. En 1602, por muerte de la abadesa de Port-Royal des Champs, vino a sucederle la niña Jacobina, que contaba once años. En el acto en que fue consagrada abadesa por el general de los cistercienses recibió la primera comunión.

La vida religiosa de aquella abadía, a seis leguas de París, era casi nula. Ni se guardaba la clausura ni se observaba la modestia del hábito monástico. Baste decir que el confesor de aquellas doce monjas jóvenes ni sabía el catecismo ni entendía el latín. Port-Royal se convirtió en una especie de casa de campo de la familia Arnauld. La Madre Angélica, como desde entonces se la llamaba, no parecía haber nacido para el claustro. Suspiraba por el mundo, y pensó en huir del monasterio. Retirada algún tiempo a su casa por enfermedad, se resistió a volver, y sólo por la violencia de su padre se resignó a tomar de nuevo el báculo de abadesa.

Pero he aquí que un día (25 de marzo de 1608), pasando por allí el capuchino P. Basilio, hizo a la comunidad una plática, en la que la Madre Angélica se sintió completamente transformada en su interior, tanto que resolvió inmediatamente emprender la reforma de la abadía.

Con la inquebrantable firmeza que le era propia, en pocos años reformó y transformó aquella comunidad. Dedicóse a largas horas de oración, vistióse un hábito de paño burdo, cercenó todo lo superfluo, restableció la austeridad de San Bernardo, incluso los maitines a las dos de la madrugada; impuso el silencio riguroso y la clausura más estricta. Aun a sus padres y hermanos, que en septiembre de 1609 acudieron a visitarla, les cerró las puertas, a pesar de las instancias de su padre, que tuvo con ella una escena violenta en las rejas del locutorio. Su madre, en cambio, la animó a proseguir en el buen camino.

Con su palabra y ejemplo logra que las monjas se despojen de sus vanidades y se ajusten a la observancia regular. Ella misma, convertida en enfermera, cuida y asiste a las religiosas enfermas, ella las sangra por su mano y, lo que es más chocante, presta el mismo servicio a las gentes de la vecindad, admiradas de lo bien que maneja el bisturí y la lanceta.

Entre tanto, el romano pontífice regulariza la situación anticanónica de la abadesa reformadora. De otros monasterios llegan monjas deseosas de iniciarse en la reforma. La misma Madre Angélica parte, por voluntad del rey, al monasterio de Maubuisson con objeto de restaurar las costumbres monásticas y la disciplina, harto relajadas. Dura es la lucha, pero la intrepidez y constancia de la Madre Angélica logran lo que parecía imposible, haciendo que la antigua abadesa sea recluida en un convento de arrepentidas.

Para la reforma de estos dos monasterios, Angélica se aconsejaba de los capuchinos, especialmente del P. Arcángel, antiguo lord Pembroke; del jesuita P. Suffren y del cisterciense Eustaquio de San Pablo. Durante su estancia en Maubuisson (1618-22) gozó de la dirección espiritual de San Francisco de Sales, cuyo espíritu—el polo opuesto del jansenismo—trató de infundirle humildad, alegría, dulzura y mansedumbre, virtudes que, sin duda, le hacían falta a aquella joven abadesa, voluntariosa y pertinaz. «Alma extraordinaria» le pareció al obispo de Ginebra; mas cuando en 1622, con la muerte del santo, se vio privada de su prudente dirección, reaparecieron sus instintos orgullosos y dominadores.

Volvió entonces a Port-Royal des Champs, y en 1626 la abadesa, con toda la comunidad de 70 monjas, se trasladó a París, a un convento en el barrio de Santiago, que se dirá Port-Royal de París. Espiritualmente empezó a ser dirigido

aquel monasterio por los oratorianos. Canónicamente, ya no se hallaba, desde 1627, bajo la dependencia de los cistercienses, sino del obispo de Langres, Sebastián Zamet<sup>25</sup>.

En 1633 pasó la Madre Angélica a ser superiora de un convento fundado por dicho obispo en la calle Coquellière para la «adoración continua del Santísimo Sacramento». No duró mucho esta fundación, que a los pocos años retornó a Port-Royal. Mucho antes había vuelto la Madre Angélica, como simple religiosa, a Port-Royal, de donde era abadesa su hermana Inés.

Port-Royal era ya el alcázar del jansenismo. Lo dominaba de una manera absorbente y total el abad de Saint-Cyran. Este pseudomístico y enigmático director de almas, amigo de los Arnauld, se había ido captando la benevolencia del piadoso obispo de Langres, y por influencia de la Madre Angélica, a quien conocía y trataba desde 1623, logró le encomendasen la dirección espiritual de la comunidad en el año 1633. Entonces se dio a introducir entre las monjas devociones insólitas, ideas jansenistas y una afectación de severidad en las costumbres, que despertó pronto sospechas. Aquellas almas fervorosas comenzaron a padecer extrañas angustias y escrúpulos por su docilidad al fascinante director. Hubo religiosas que iban al sacramento de la penitencia con terror, por miedo de no estar bastante preparadas, y se retiraban temblando, sin atreverse a recibir la absolución; otras sentían las mismas congojas al acercarse a comulgar, o no se acercaban por temor al divino Juez; la misma Madre Angélica permaneció alguna vez más de cinco meses sin recibir la sagrada comunión, y en los años 1636 y 1637 ni siquiera por Pascua de Resurrección se atrevió a comulgar, según noticias que obtuvo el obispo de Langres.

Aquellas monjas vivían apasionadamente el jansenismo; nada extraño que sus cabezas de mujer se tornasen las más tozudas e intransigentes. «Puras como ángeles y orgullosas como demonios» las llamará el arzobispo Pérefixe, de París.

En 1648, hallándose repleto el convento de Port-Royal de París, diez monjas, con Angélica como abadesa, tornaron a habitar el antiguo Port-Royal des Champs. Estas se señalaron todavía más que las otras, por su ciega obstinación jansenista hasta el fin.

La Madre Angélica fue, con su hermano Antonio, la más

<sup>25</sup> Este celoso obispo no tardó en alejarse de los secuaces de Saint-Cyran. Véase L. N. PRUNEL, *Sebastien Zamet* (París 1912).



pura personificación del espíritu de la secta, y aun después de muerto su director, Saint-Cyran, siguió desplegando vivísima actividad, paralela a la de su hermano, sosteniendo de palabra y por cartas a los que se resistían a aceptar la condenación de las cinco tesis, hasta que se rindió a la muerte en 1661. Las cualidades típicas de los jansenistas—austeridad rígida, dureza de juicio, soberbia, falso misticismo y desprecio de la naturaleza humana—se hacen mucho más antipáticas cuando las vemos en una mujer, en una monja como ésta, sin ninguna virtud apacible y humana y aun sin rasgo alguno de feminidad.

#### 4. El rosario secreto del Santísimo Sacramento.—

No era así su hermana Inés, abadesa de Port-Royal de París desde 1633, porque tenía un temperamento menos ardiente, más dulce, espiritual y contemplativo. ¡Lástima que alma tan buena se dejase impregnar de jansenismo por su dócil adhesión a Saint-Cyran, a quien, sin embargo, tardó en entregarse!

Para su devoción privada compuso un opusculito de 16 puntos de meditación, proponiendo a la adoración del cristiano 16 atributos de la divinidad de Jesucristo, en honor de los dieciséis siglos transcurridos desde la institución de la eucaristía. Lo tituló *Le chapelet secret du Saint-Sacrement*.

El oratoriano Du Condren y el obispo Zamet no dudaron en aprobarlo. Eran esos atributos la santidad, la verdad, la libertad absoluta, la existencia, la suficiencia, la saciedad, la plenitud, la eminencia, la inaccesibilidad, la incomprensibilidad, la independenciam, la incomunicabilidad, la iluminación, la posesión, el reino, la inaplicación. Como se ve, todos los que contribuyen a imaginarnos a Dios lejos, muy lejos e inabordable a la pobre y miserable criatura humana; ni uno solo habla de amor, de misericordia, de bondad, de confianza, de amabilidad. La misma eucaristía nos la muestra terrible e inaccesible. Sospecharon algunos que era obra de Saint-Cyran, por el espíritu y por el lenguaje; pero la misma Madre Inés confesó que todo era suyo propio y que lo había redactado antes de conocer a Saint-Cyran.

Parece que lo compuso bajo la inspiración de Du Condren; modernamente, ha intentado Brémond descubrir en él un reflejo de la espiritualidad de Bérulle y de Du Condren. No es extraño que una mujer ignorante de teología entendiese mal ciertas expresiones de sus directores y emplease términos inadecuados, oscuros y no usados en la literatura espiritual.

Por más que Saint-Cyran le dio su aprobación y, en Lovaina, Jansenio y Froimont no hallaron en él sino el lenguaje del amor, la Facultad Teológica de París lo condenó como peligroso, por contener «no pocas extravagancias, impertinencias, errores, blasfemias e impiedades, que tienden a apartar a las almas de la práctica de las virtudes de la fe, esperanza y caridad» (18 de junio de 1633)<sup>26</sup>.

5. **Los solitarios.**—De la familia Arnauld salieron los primeros solitarios de Port-Royal. Ellos vinieron a constituir algo así como aquella compañía o corporación que soñó Jansenio para defender su doctrina frente a la Compañía de Jesús.

Sobrino de Antonio Arnauld y de la Madre Angélica, el aplaudidísimo abogado Antonio Lemaistre se cruzó en un momento crítico de su vida con el abad de Saint-Cyran, y determinó renunciar a su brillante carrera para vivir en soledad, como un monje del yermo, aunque sin votos religiosos. Así lo hizo, retirándose en 1638 a Port-Royal des Champs. Con él se fue su hermano Simón Lemaistre de Séricourt. Y, poco después, Isaac Lemaistre de Sacy, con el tío de los tres, Roberto Arnauld d'Andilly. En 1647 eran 10, y en 1652, unos 25, entre los que descollaban el gran Arnauld, Pedro Nicole y, algún tiempo, Blas Pascal.

En celdas construidas junto al viejo monasterio vivían estos imitadores de los Padres del desierto, formando una comunidad *sui generis*, sin votos y sin clausura, con libertad para entrar y salir y aun para dejar aquel modo de vida cuando les placiese. Fanáticos entusiastas de Saint-Cyran y de la Madre Angélica, echaban a vuelo las campanas cuando ésta los visitaba. «A estos hombres que aspiran a la perfección—escribe P. Abellán, haciendo eco a Brémond—les falta una tradición religiosa, una formación. Casi ignorantes de las cosas del espíritu, no van a buscar a los santos que vivían en su tiempo, ni el agua viva de las tradiciones monásticas, sino hacen de sus celdas una isla robinsoniana en pleno aislamiento espiritual»<sup>27</sup>.

Es verdad que tienen un director—Saint-Cyran—, pero ese mismo es un isleño espiritual, alejado de la tradición per-

<sup>26</sup> P. ABELLÁN, *Fisonomía moral* p.14.

<sup>27</sup> C. DUPLESSIS D'ARGENTRE, *Collectio indiciorum de novis erroribus* vol.3 p.1-11.

durable y viviente de la Iglesia. No carecen de libros, y en los libros es donde buscan el espíritu y la disciplina de la primitiva Iglesia.

Unos se dedican al estudio, otros prefieren, como A. Lemaistre, los trabajos manuales y la oración. El sacerdote Antonio Singlin es su confesor. Isaac Lemaistre de Sacy compone poesías religiosas y traduce la Biblia al francés. Roberto Arnauld d'Andilly traduce a Josefo, a San Juan Clímaco, a Santa Teresa, al Beato Avila, las *Confesiones* de San Agustín y las vidas de los Padres del desierto. De la Rivière deja sus estudios hebreos, griegos y españoles para hacerse guardabosque. De la Petitière envaina su espada para emplearse en el oficio de zapatero. Hamon, doctor en medicina, es el médico de la comunidad; Fontaine, el secretario; Du Fossé, Bascle, Luzancy, el Dr. Víctor Pallu y otros de distinguidas familias se dedican a la erudición o a las labores del campo. Cultivan también la enseñanza. Desde primera hora surgen en París o en otros lugares próximos las *petites écoles*. Claudio Lancelot, de París, el autor de las *Racines grecques*, compone gramáticas de diversas lenguas y enseña el griego y las matemáticas, mientras P. Nicole es profesor de bellas artes.

La pedagogía de Port-Royal se funda en principios jansenistas<sup>28</sup>. Aunque no es muy original, merece tenerse en cuenta en la historia de la enseñanza. Cada escuela estaba dividida en clases, cada una de las cuales no admitía más que seis alumnos bajo un preceptor. Recuérdese que el alumnado total nunca pasó de cincuenta. La disciplina no era muy rigurosa, pero sí metódica y poco espontánea, de suerte que hasta los juegos se ordenaban a aprender alguna cosa. Se prohibían las fiestas y los juegos ruidosos. La vigilancia era tan escrupulosa que mataba la personalidad del niño, con reclusión perpetua, recreación escasa y piedad rígida. Suprimíase como un pecado la emulación en las clases y la alabanza de los sobresalientes, etc., para no excitar las pasiones de la naturaleza corrompida.

De aquellas escuelas salieron algunos libros de texto bien conocidos, de lógica, de gramática, de raíces griegas, etc. El concienzudo historiador Tillemont y el gran poeta Racine se educaron allí, si bien al último se le pegó poco de la austeridad jansenista.

<sup>28</sup> Sobre la educación claustral e inhumana véase J. LAFERRIÈRE p.149-156.

6. **El libro «De la frecuente comunión».**—El abad de Saint-Cyran, apenas salido de la cárcel, redoblaba su propaganda religiosa, que tendía a alejar a los cristianos de los sacramentos.

Siempre los jesuitas habían seguido la práctica contraria, y en esto iban de acuerdo con todos los santos de los últimos siglos. Y la renovación del espíritu cristiano les aseguraba del acierto, si bien en esto, como en todo, nadie duda que pueden darse abusos.

Sucedió, pues, que dos damas muy encopetadas tuvieron una disputa sobre la conveniencia de comulgar frecuentemente. Una, la marquesa de Sablé, de vida bastante ordenada bajo la dirección del jesuita Pedro de Sesmaisons, comulgaba a lo menos una vez por mes, sin retraerse del baile ni siquiera el día que había comulgado. La otra, Ana de Rohan, princesa de Guemené, que, tras una vida galante, se entregaba ahora a la devoción como a su último amorío y seguía los consejos de Saint-Cyran, escandalizóse de su amiga y propuso el caso a su director espiritual.

Saint-Cyran expuso sus ideas en un manuscrito que llegó a manos del P. Sesmaisons, y éste contestó con otro: *Question s'il est meilleur de communier souvent que rarement*, donde, apoyándose en la tradición de la Iglesia y extractando páginas del cartujo español Antonio de Molina (1619), aconsejaba la comunión semanal<sup>29</sup> con razones como éstas: que no se requieren disposiciones extraordinarias, como afirmaba Saint-Cyran; que la exención de todo pecado venial no es requisito necesario; que la gracia santificante y la devoción actual bastan para que la comunión sea fructuosa.

Indignóse Saint-Cyran ante tal doctrina y llamó a los jesuitas «seductores de almas». Esta es la ocasión que aprovechó el joven sorbónico Antonio Arnauld para lanzar a la plaza pública su primer libro, presentando a la discusión de los profanos y del hombre de la calle las cuestiones que hasta entonces eran exclusivas de los teólogos. La misma táctica seguirá Pascal, con maravilloso resultado, haciendo que el ig-

<sup>29</sup> Asegura Nicolás Antonio que existían en su tiempo más de 20 ediciones españolas de la *Instrucción de sacerdotes*, de Antonio de Molina, cartujo de Miraflores (Biblioth. Hispana Nova I 145). Hoy día existen otras más. El mismo N. Antonio conocía las traducciones al latín, inglés, francés y quizá al italiano, y refiere que el obispo don Vigilio Quiñones mandó que en toda sacristía de su diócesis de Valladolid hubiese un ejemplar del libro, sujeto por una cadenilla, para que todos los clérigos lo leyesen.

norante público se escandalice de doctrinas que, por otra parte, el polemista no presenta en su recto sentido.

Para defender a su maestro, salta Arnauld a la palestra, llevando en la mano el mejor de sus escritos: *De la fréquente communion, où les sentimens des Pères, des Papes et des Conciles, touchant l'usage des sacrements de Pénitence et d'Eucharistie, sont fidèlement exposés* (1643), libro que se publicó sin dificultad porque Richelieu era ya muerto.

En la primera parte expone la práctica de la primitiva Iglesia. Según él, los primeros cristianos comulgaban todos los días sólo cuando conservaban la gracia bautismal incontaminada, mientras que los penitentes salían de la iglesia antes de la celebración de los divinos misterios, y los que habían cometido algún pecado mortal eran privados de la comunión durante muchos días y aun años. Por tanto, antes de comulgar hay que estar alejado algún tiempo de la eucaristía, purificándose por el retiro, los ayunos, las oraciones y limosnas; la comunión semanal requiere condiciones no comunes entre los cristianos; lo más perfecto es mantenerse apartado de la santa mesa con ardientes deseos de recibir al Señor.

En la segunda parte explica cómo la penitencia debe preceder a la comunión. El P. Sesmaisons había dicho que los que han cometido algún pecado mortal deben confesarse, e inmediatamente les aconsejaba comulgar, sin aguardar a purificarse más y más con ejercicios de penitencia. Arnauld defendía todo lo contrario, trayendo en su favor textos de Santos Padres y desfigurando a veces el pensamiento de Sesmaisons. La Iglesia—añadía—puede, por condescendencia, tolerar provisoriamente una práctica diferente, pero la enseñanza positiva de la antigua Iglesia subsiste, y los directores de almas deben atenerse a ella y exigir de sus penitentes actos que manifiesten su verdadera contrición.

En la tercera parte habla de los frutos de la comunión. Esta deberá producir siempre una unión más estrecha con Nuestro Señor, y, si no, es ineficaz y mala. «Hay que estar poseído—dice—de una extraña ceguera para no sentir por propia experiencia y para no caer siquiera en algún temor de que todas nuestras confesiones y comuniones sean otros tantos sacrilegios, cuando vemos sensiblemente que no producen ninguna enmienda en nuestra vida». Arnauld mira la comunión más como una coronación de la vida santa que como un medio de conservar la vida del alma y de adquirir fuerzas para resistir y progresar. Incalculables son, según él,

las desastrosas consecuencias del acercarse con excesiva frecuencia a los sacramentos, de todo lo cual tienen la culpa los jesuitas, que destruyen la verdadera disciplina cristiana<sup>30</sup>.

El libro está escrito habilísimamente, con riqueza de erudición, con respeto a las tradiciones eclesiásticas y con sincera veneración a las grandes figuras de Carlos Borromeo y Francisco de Sales; disimula los errores con frases ambiguas, que hacen difícil descubrir la mente del autor, y con afirmaciones perfectamente ortodoxas. En una cosa manifiestamente yerra: cuando afirma que, si bien la Iglesia no está sujeta a error doctrinal, de hecho y prácticamente ha errado durante los cinco últimos siglos en la administración de la penitencia.

Inmenso fue el éxito del libro, que para algunos se reveló como un quinto evangelio. Obispos y teólogos lo recomendaron calurosamente y el gran público lo devoró en breves días. Esto se explica primero por la materia, tan discutida y de actualidad entre las damas mundanas de la corte y entre toda la gente piadosa y no piadosa, y también porque su estilo francés, sin ser brillante ni atractivo, carecía de fórmulas escolásticas y era inteligible a todos; además, está entreverado de hermosas citas de los Santos Padres y parece respirar, como apunta Rapin, «algo del espíritu de la primitiva Iglesia y un carácter de severidad moral que no disgusta del todo al genio de nuestra nación». Por lo demás, recuérdese que Sainte-Beuve—y es buen crítico—asegura que en los 42 volúmenes que salieron de la pluma de Arnauld no se ve nunca «una de esas expresiones que atraen, que se graban, que brillan o que se destacan; una de esas expresiones que pueden llamarse de talento»<sup>31</sup>. Brémond encuentra el libro *De la frecuente comunión* exterior y vacío, sin que se eleve por encima de la retórica piadosa<sup>32</sup>.

**7. Nuevas polémicas.**—Como la Compañía de Jesús puso en movimiento a sus teólogos contra los dogmas semicalvinistas del *Augustinus*, así ahora contra la moral rígida

<sup>30</sup> El prefacio suele atribuirse a Martin Barcos, sobrino de Saint-Cyran. Allí se atestigua que la penitencia pública se había restaurado en algunos lugares de Francia. En una parroquia no lejos de París, los pecadores se dividían en cuatro clases; las dos últimas, excluidas del santo sacrificio, habían de estar durante la misa en el cementerio o en un collado frontero al templo, y sólo entraban en la iglesia para oír el sermón.

<sup>31</sup> SAINTE-BEUVE, *Port-Royal* t.2 p.173.

<sup>32</sup> «Un beau livre certe, mais tout extérieur et vide, le livre d'un homme qui ne réalise pas ce qu'il écrit et qui ne s'élève pas au-dessus de la rhétorique pieuse» (*Hist. du sent.* IV 291).

y los principios falsos del libro de Arnauld, que algunos, chistosamente, llamaron *De la infrecuente comunión*.

El primero que le declaró la guerra abierta fue el P. Jacobo Nouet, que en años posteriores será un fecundo y muy estimable escritor ascético. Este, en una serie de sermones, puso de manifiesto el veneno encerrado en el libro de Arnauld, a quien atacó con suma dureza, criticando indirectamente a los quince obispos que le habían dado la aprobación.

Reunida en París la asamblea del clero, condenó los sermones del P. Nouet, obligándole a comparecer delante de ella y a retractarse públicamente, dando una satisfacción al arzobispo de París.

Salió luego en contra de Arnauld una *Carta de Eusebio* (P. Nicolás Lombard) a *Polemarco*. Escaso fue su efecto.

Más fundamental y serena fue la respuesta del más sabio de los jesuitas. El P. Dionisio Pétau, «el padre de la historia de los dogmas», en su libro *De la penitencia pública y de la preparación para la comunión* (1644), demasiado docto para que lo leyera el gran público, empezó dando la razón a Arnauld (quizá demasiado) en ciertos puntos históricos relativos a la disciplina sacramental, para refutarle luego en lo demás, mostrándole que la antigua disciplina no era esencial al sacramento de la penitencia; que aquella práctica penitencial no era fija o inmutable y que de hecho la Iglesia la ha abandonado; que no hay que confundir la penitencia antigua con la satisfacción sacramental, que los teólogos miran como parte integrante del sacramento. Explica la mente del concilio de Trento, y le reprocha a Arnauld el confundir las disposiciones ideales y apetecibles con las estrictamente necesarias, la preparación suficiente y esencial con la preparación perfectísima; exigir esta última a todos sería alejarlos de la comunión. Los que reprueban la actual costumbre no tienen idea de lo que es la tradición eclesiástica, siempre viva, y parecen negar o poner en duda la infalibilidad y autoridad de la Iglesia.

Otro jesuita, el P. Séguin, atribuía a los jansenistas reformas revolucionarias e invocaba el poder civil contra Port-Royal<sup>33</sup>.

Arnauld contestó al P. Pétau, pero su causa sufrió duro golpe con la defensa que quiso hacer de ella un pastor pro-

<sup>33</sup> Pocos años después, también el conocido P. Sirmond, en su *Historia publicae paenitentiae* (1651) y en otras publicaciones, salió a refutar las ideas jansenistas.

testante, Teófilo Brachat de la Milletière, que estaba para convertirse al catolicismo. Este declaró (*Le pacifique véritable*, 1644) que ningún libro mejor que el de Arnauld para la unión de las dos Iglesias, católica y protestante, porque los calvinistas pueden en su conjunto abrazar las tesis de Arnauld sobre la contrición, sobre la penitencia pública por los pecados graves, aunque sean secretos, y sobre la necesidad de la satisfacción antes de la absolución sacramental.

La reina Ana, con su ministro Mazzarino, determinaron que Arnauld y M. de Barcos fuesen a justificarse en Roma; pero se levantó tal alboroto en el Parlamento, celoso de las libertades galicanas, y en la Universidad, de la que Arnauld era doctor, y entre muchos obispos, censores favorables al libro, que hubo que contentarse con el juramento de Arnauld de que se sometía al juicio de la Iglesia romana<sup>34</sup>.

Los personajes más distinguidos por su ciencia sagrada y, sobre todo, por su santidad se apartaron del modo de ver de Arnauld; por ejemplo, el obispo Juan Pedro Camus, de Belley, amigo de San Francisco de Sales, y el admirable San Vicente de Paúl. Este dice en una carta a M. D'Horany las palabras siguientes: «Es verdad que hay demasiada gente que abusa de este sacramento, y yo, miserable, más que todos los demás hombres. Pero la lectura de este libro, más que inclinarlos a la comunión frecuente, les aparta de ella... En San Sulpicio comulgan tres mil menos que los años pasados», etc. Y en otra al mismo: «Puede suceder lo que decís, que algunas personas han podido sacar provecho de este libro en Francia y en Italia; mas por un centenar que quizá se hayan aprovechado de él en París, haciéndolos más respetuosos en la recepción de los sacramentos, hay por lo menos diez mil a los que ha perjudicado en absoluto»<sup>35</sup>.

Siguieron las polémicas de una y otra parte, pero muchos teólogos y obispos que al principio simpatizaban con Antonio Arnauld comenzaron a abandonarle cuando vieron que tomaba sobre sí la defensa del *Augustinus*, de Jansenio, y de las cinco tesis reprobadas por Roma.

<sup>34</sup> El libro de Arnauld no fue censurado por Roma en atención a las circunstancias; pero de las 31 proposiciones o *Errores iansenistarum* que condenó Alejandro VIII en 1690, varias están tomadas del libro *De la frecuente comunión*, y acaso las más características; v.gr., las 18, 22 y 23 (DENZINGER-SCHOENMETZER, *Enchiridion symbolorum* p.480-84).

<sup>35</sup> Cartas de 25 de junio y 10 de septiembre de 1648. *Lettres de Saint Vincent de Paul, fondateur des prêtres de la Mission* (París 1882) vol.239 y 255. Son importantísimas ambas cartas, en que el Santo condena y refuta las doctrinas de Jansenio, de Saint-Cyran y de Arnauld.



Dejémosle por ahora en su pertinacia, porque otro paladín mucho más interesante entra en liza. Es el genio de Blas Pascal.

## V. BLAS PASCAL, ABANDERADO DEL JANSENISMO

El anatema romano había caído sobre las cinco tesis jansenistas, para cuya defensa se ingeniaban en vano, con argucias y distinciones, Nicole y Arnauld. Este último se veía repudiado por la Sorbona, a quien como doctor en teología llamaba su *Madre*. La opinión pública empezaba a mirar como herejes a los rebeldes. El jansenismo se hallaba en crisis, próximo a su ruina. Quien lo salvó, al menos en parte, en aquellos momentos difíciles fue Blas Pascal. El tuvo la gran habilidad de distraer la atención pública de la parte dogmática hacia la moral, y no hacia la moral propia, sino a la del adversario, renunciando a la defensiva para pasar decididamente a la ofensiva, acusando a los jesuitas y poniéndolos en la picota del ridículo.

El genio de un hombre extraordinario bastó para dar media vuelta a la situación, o mejor, el arte de unas cartas, anónimas al principio, después con el pseudónimo de Luis de Montalto; me refiero a las *Provinciales*.

**1. El alma misteriosa de Pascal.**—Es demasiado grande la figura de Pascal para que pasemos delante de ella sin detenernos a contemplarla y describirla. Pascal es un personaje que tiene atractivos semejantes a los de San Agustín, con rasgos odiosos de panfletario ciego y pertinaz, que le asemejan casi casi a un hereje; y esta mezcla de grandeza y miseria, este agri dulce de simpatía y antipatía, de amor y de odio, de verdad y de error, de cristianismo profundo y de antirromanismo o antijesuitismo, le hacen quizá más interesante y aun más atrayente a cierto público, máxime de literatos y de convertidos.

El enigma del alma de Pascal quieren algunos, como Brémond, aclararlo distinguiendo dos hombres. No me parece camino acertado. En aquel alma no caben escisiones.

«Existe un problema de Pascal—son palabras del insigne escritor citado—al menos para nosotros los católicos. En el momento en que nuestra simpatía nos mueve a hablar de él como lo haríamos de San Agustín, de San Francisco de Sales, de José de Maistre, no podemos olvidar que, con todo su genio, defendió un error condenado por la Iglesia. De ahí que

experimentemos un malestar, un sufrimiento. Nos encontramos frente a él en una situación falsa. Cuando conversamos con él, convenimos, por un acuerdo recíproco, en evitar ciertas materias, callar ciertos nombres. Pascal nos pertenece, porque su plegaria es católica, y nosotros nos arrodillamos en su celdilla para recitar con él *Le mystère de Jésus*; mas, por otra parte, su teología no es la nuestra; nosotros creemos, contra él, con Ricardo Simon, que el jansenismo está colindando con el calvinismo; creemos, con Malebranche, que el gran Arnauld se equivoca en la materia de la gracia; creemos, con Fénelon, que la distinción del derecho y del hecho, si alguna vez se aceptase, comprometería la autoridad de la Iglesia... Hay dos hombres en Pascal; un teólogo jansenista, que, tomado en sí y salvo el estilo, no nos interesaría más que los otros argumentadores del partido; y un cristiano ferviente, cuya vida mística se mantiene no en las sutilezas de las controversias — ¡y cómo podría hacerlo! —, sino en un comercio íntimo con las realidades de la fe... Pascal no es grande, sublime, penetrante, sino cuando no es teólogo jansenista, cuando enuncia dogmas positivos y eternos, separados de toda disputa... Se engañó en el dogma y en la moral. Le faltó la caridad en una circunstancia memorable, en que puso al servicio de un partido todos los tesoros de su elocuencia, todas las ironías del orgullo humano. Contristó a la Iglesia y regocijó a los incrédulos, y me parece oírle a él mismo que me apremia a confesar, sin restricciones, sus errores y sus miserias. Nosotros, sin embargo, le amamos, le veneramos, porque escribió y vivió *Le mystère de Jésus*. Iba a decir que hasta le hacemos oración. Libre es cada cual de escoger para sí un héroe espiritual de predilección en la pléyade de semisantos que nuestro culto canoniza: Fénelon, Bossuet, Malebranche, Newman; somos muchos en Francia, en la hora actual, los que ponemos por encima de todos estos nombres el de Pascal»<sup>36</sup>.

Bueno es saber cómo piensa de Pascal un francés de principios del siglo xx, amigo de toda inquietud religiosa; pero no será menos interesante oír cómo lo enjuicia un español cuya inquietud religiosa, fuera de todo dogma, se exalta hasta lo trágico y agónico.

Así escribe Miguel de Unamuno en *La agonía del cristianismo*: «La lectura de los escritos que nos ha dejado Pascal, y, sobre todo, la de sus *Pensamientos*, no nos invita a estudiar una filosofía, sino a conocer a un hombre, a penetrar en

<sup>36</sup> H. BRÉMOND, *L'inquiétude religieuse*, 2.<sup>a</sup> serie (París 1909) p.24 y 42.

el santuario de universal dolor de un alma que llevaba cilio... Lo que hace la fuerza eterna de Pascal es que hay tantos Pascales como hombres que al leerle le sienten y no se limitan a comprenderle. Y así es cómo vive en los que comulgan en su fe dolorosa... Había estudiado a dos españoles: al uno a través de Montaigne. Dos españoles, o mejor, dos catalanes: Raimundo de Sabunde y Martini, el autor de la *Pugio fidei christianae*. Pero yo, que soy vasco, lo que es ser más español todavía, distingo la influencia que sobre él hubieran ejercido dos espíritus vascos: el del abate de Saint-Cyran, el verdadero creador de Port-Royal, y el de Iñigo de Loyola, el fundador de la Compañía de Jesús. Y es interesante ver que el jansenismo francés de Port-Royal y el jesuitismo, que libraron entre sí tan ruda batalla, debieran uno y otro su origen a dos vascos. Fue, acaso, más que una guerra civil: fue una guerra entre hermanos y casi entre mellizos, como la de Jacob y Esaú. Y esta lucha entre hermanos se libró también en el alma de Pascal. El espíritu de Loyola lo recibió Pascal de las obras de los jesuitas, a quienes combatió... Los jesuitas han inventado un probabilismo, contra el que se alzó Pascal. Y se alzó contra él porque lo sentía dentro de sí mismo. El famoso argumento de la apuesta, ¿es otra cosa más que un argumento probabilista? La razón rebelde de Pascal resistió el tercer grado de obediencia, pero su sentimiento lo llevaba a ella... Pascal quería someterse, se predicaba a sí mismo la sumisión mientras buscaba *gimiendo*, buscaba sin encontrar, y el silencio eterno de los espacios infinitos le aterraba. Su fe era persuasión, pero no convicción».

Tras esa alusión a la obediencia ciega, ignaciana, cita Unamuno unas palabras de Pascal sobre la «creencia útil», y exclama: «¡Creencia útil! Henos aquí de nuevo en el probabilismo y la *apuesta*. Util... El pobre matemático, *caña pensante*, que era Pascal, Blas Pascal, por quien Jesús hubo derramado tal gota de su sangre pensando en él en su agonía (*Le mystère de Jésus* 553), el pobre Blas Pascal buscaba una creencia útil que le salvara de su razón. Y la buscaba en la sumisión y en el hábito. *Eso os hará creer y os entontecerá* («abêtira»). —*Pero eso es lo que temo.* —¿Y por qué? ¿Qué tenéis que perder? (233). ¿Qué tenéis que perder? He aquí el argumento utilitario, probabilista, jesuítico, irracionalista. El cálculo de probabilidades no es más que la racionalización del azar, de lo irracional. ¿Creía Pascal? Quería creer... La vida íntima de Pascal aparece a nuestros ojos como una tragedia. Tragedia

que puede traducirse en aquellas palabras del Evangelio: *Creo, ayuda a mi incredulidad*»<sup>37</sup>.

No formulemos nuestro juicio hasta el fin de este capítulo.

**2. Vida y conversión de Pascal.**—Nacido en Clermont-Ferrand el 19 de junio de 1623, hijo de Esteban Pascal, vicepresidente del Tribunal de Impuestos, fue educado con el mayor esmero por su padre, muy versado en física y matemáticas. Esta tendencia científica prevaleció en su educación, pues aunque su padre pensaba retrasar la enseñanza de tales disciplinas, tuvo que adelantarse a ser maestro de su hijo al ver la enorme precocidad de éste, quien a los doce años llegó por sí mismo y sin ayuda de nadie hasta la 32 proposición de Euclides, y a los diecinueve inventó, para simplificar los cálculos, la *máquina aritmética*, que más tarde dedicará a Cristina de Suecia.

Huérfano de madre desde los tres años, se trasladó con su padre a París cuando contaba ocho de edad. Allí trató con sabios eminentes, como el P. Marsenne, Fermat y, de paso, con el mismo Descartes, consagrándose a las ciencias tan apasionadamente, que desde entonces se le resintió la salud toda su vida.

Enemigo de todo apriorismo y observador penetrante de la naturaleza, los hechos y la experiencia eran su guía, no la autoridad, aunque fuese de Aristóteles, cuidando siempre de no deducir de la experiencia más que las conclusiones necesarias y no generalizando sino por grados. Por eso es menos metafísico que Descartes, pero más seguro.

Afanoso de la gloria humana que le acarreaba la ciencia y sin grandes preocupaciones religiosas hasta entonces, experimenta en 1646, a los veintitrés de su edad, lo que se ha llamado su primera conversión. No fue una conversión religiosa muy profunda, y propiamente diríamos que fue una *conversión al jansenismo*. Sucedió que, estando en Rouen su padre convaleciente, vinieron a visitarle dos jansenistas, los cuales, conversando con el joven Pascal, le relataron a su manera las controversias entonces tan sonadas, le dieron a conocer el dis-

<sup>37</sup> *La agonía del cristianismo*: IX. *La fe pascaliana*, en «Ensayos» (Madrid 1942) p.986-88. Esta concepción romántica del alma angustiada de Pascal ya no la sostiene ninguno de los modernos especialistas. La angustia pascaliana brota no de la duda ni de la necesidad psicológica de creer, sino de la misma plenitud e intensidad con que vive sus ideas, y especialmente de su temperamento apasionado, de su sensibilidad neurótica y del ansia insaciable de la Verdad absoluta, que le devoraba el corazón. Pascal no dudó jamás.

curso de Jansenio *De la reformation del hombre interior* y le hablaron del *Augustinus*, de la *Frecuente comunión*, de Arnauld, y de las *Cartas espirituales y cristianas*, de Saint-Cyran.

El sentimiento religioso empieza a embargar su alma, pero un sentimiento religioso de exaltación jansenista. Con fervor de neófito gana para el jansenismo, que cree ser el genuino cristianismo, a su padre y a su hermana menor, Jacobina, que a la muerte de su padre (1651) entrará en el convento de Port-Royal. Con el mismo celo impulsivo denuncia a las autoridades eclesiásticas las opiniones de un ex capuchino que en su afán apologético ensalzaba más de lo justo las fuerzas naturales de la razón humana.

Vuelto poco después a París con su querida hermana Jacobina, sufre una parálisis parcial y entra en relaciones con los solitarios de Port-Royal, mas no abandona sus estudios científicos, como lo demuestra su correspondencia con Fermat hasta 1654. Los médicos le aconsejan distraerse, y Pascal pasa unos años de disipación mundana, frecuentando la sociedad elegante de la época, aunque sin ser nunca un libertino. ¿Conoció experimentalmente el amor humano? Los que lo afirman se basan principalmente en la fina psicología que supone su *Discurso sobre las pasiones del amor*; pero no consta que sea suyo. Tampoco se prueba que pretendiese por esposa a Mlle. Charlette de Roannez. De hecho murió célibe.

El año 1654 ocurre en la vida de Pascal un hecho extraordinario: su conversión definitiva, su brusco rompimiento con la vida más o menos mundana y aun con los trabajos científicos. No hay que dar mucha importancia a la anécdota del puente, algo tardía. Dícese que, yendo en una carroza de cuatro caballos por el puente de Neuilly el 8 de noviembre de 1654, los caballos delanteros se precipitaron al río; pero, rotos los enganches, quedó la carroza suspendida en los bordes del puente. Sospechan algunos que esto le hizo a Pascal entrar dentro de sí y cambiar de vida.

La verdadera crisis espiritual y la conversión total a Dios tuvo lugar en la noche del 23 de noviembre de 1654, desde las diez y media hasta las doce y media de la noche. ¿Qué es lo que experimentó en aquellas dos horas de meditación profunda, ardiente, casi extática? Leamos el *Memorial* que escribió en seguida en un pequeño pergamino y que guardó secreto toda su vida.

Consta de solas 35 líneas. He aquí las principales:

†

## L'an de grâce 1654

Lundy 23° novembre jour de St. Clement  
 Pape et martyr et autres au martyrologe Romain  
 veille de St. Chrysogone martyr et autres, etc.  
 Deuis environ dix heures et demi du soir  
 jusques environ minuit et demi

## FEU

Dieu d'Abraham. Dieu d'Isaac. Dieu de Jacob  
 non des philosophes et sçavans.  
 Certitude joye certitude sentiment veue joye  
 Dieu de Jésus Christ

.....  
 oubly du monde et de tout hormis DIEU  
 Il ne se trouve que par les voyes enseignées  
 dans l'Evangile. Grandeur de l'âme humaine.

.....  
 Joye joye joye et pleurs de joye  
 Je m'en suis séparé  
 Dereliquerunt me fontem  
 Mon Dieu, me quitterez vous?  
 Que je n'en sois pas separé eternellement.

.....  
 Jésus Christ  
 je m'en suis séparé, je l'ay fui renoncé crucifié  
 que je n'en sois jamais séparé

.....  
 Renonciation totale et douce  
 Soumission totale à Jésus Christ et à mon directeur.  
 Eternellement en joye pour un jour d'exercice sur la terre.  
 Non obliviscar sermones tuos. Amen <sup>38</sup>.

†

Con frecuencia se interpreta este documento en sentido místico, como si Pascal aquella noche hubiera sido favorecido con una comunicación extraordinaria del Espíritu Santo, que lo elevó hasta el éxtasis.

Otros, en cambio, piensan que padeció una alucinación. Fundiendo en una ambas opiniones, Brémond distingue tres fases: primero, una alucinación; después, una gracia mística, y, por fin, una oración efectiva de tipo ordinario.

Yo me resisto a creer que aquella honda y ardiente meditación—contemplación si se quiere—tuviera caracteres de

<sup>38</sup> Puede leerse íntegro en *Oeuvres de B. Pascal* (París 1904-14) c.5 entre las p.3 y 5, con un facsímil de la primera redacción o borrador, que presenta algunas variantes de escasa importancia.

contemplación infusa y de gracia estrictamente mística. Son demasiado frecuentes tales sentimientos en los pecadores que se convierten a Dios, v.gr., en un retiro de ejercicios espirituales. Hay dos elementos que en otras circunstancias podrían entenderse como pertenecientes al orden místico: uno de carácter visual o intelectual, *fuego, vista*, y otro de carácter afectivo, gozo intenso y repetido, acompañado de certidumbre; ambos perfectamente unidos y aun compenetrados. El primero es muy enigmático, y bien puede explicarse, más que por una visión sobrenatural, por una alucinación, que en el temperamento de Pascal no tendría nada de particular. Digo que es posible; no lo asevero, pues quizá Pascal llamó *fuego* a todo el fenómeno que experimentó en aquellas dos horas, y que fue, juntamente, ilustración, ardor, encendimiento, dolor y propósito. El segundo no parece sino una consolación divina de las que el Señor otorga normalmente a las almas buenas para facilitarles el camino de la virtud. Consolación que es como el roce de las alas del Espíritu Santo, y que en un arpa tan fina como el espíritu de Pascal produce vibraciones psicológicas que en otros no produciría.

Me mueve a discurrir así primeramente un no sé qué de inquietud y exaltación que llamea en todo el documento. Cuando las comunicaciones divinas son muy altas y sublimes, no se reflejan en la sensibilidad, y dejan sumida al alma en una profunda, suavísima e inalterable paz. En segundo lugar, los efectos. Cuando Dios se comunica con gracias místicas al hombre, no solamente lo purifica y lo enciende en amor divino, sino que ilustra su entendimiento para conocer las verdades de la fe y le da como instinto divino para sentir con la Iglesia, maestra de la verdad. Esto no aparece en modo alguno en Pascal, sino más bien lo contrario<sup>39</sup>. Otros efectos suelen ser la humildad y la caridad con el prójimo, que tampoco vemos en Pascal, pues desde aquel momento se une más estrechamente con los empedernidos jansenistas de Port-Royal, vencidos a todos en obstinación y rebeldía, y pone su pluma al servicio de una secta condenada por Roma, injuriando y calumniando a toda una Orden religiosa que en aquellos momentos y dentro de la misma Francia producía grandes santos, que la Iglesia ha canonizado.

Confesemos después de todo que Dios tocó fuerte y dul-

<sup>39</sup> Con todo, bien puede suceder que se dé una verdadera acción mística de Dios en el fondo o ápice del alma, con fruto inmediato de virtudes sobrenaturales, y que después desaparezcan esos efectos, sin que se noten en la vida, por falta de correspondencia a la gracia.

cemente el corazón de Pascal aquella noche memorable; tan memorable, que, para no olvidarla nunca, llevó hasta la muerte sobre su pecho el pequeño pergamino donde había escrito, entre dos cruces radiantes, la expresión lírica y balbuciente de aquella su experiencia religiosa.

Las ciencias físico-matemáticas apenas las cultivó desde entonces. No saciaban su corazón ni apaciguaban sus inquietudes espirituales. El problema religioso era el único que le angustiaba, y a él se consagró en cuerpo y alma. Nosotros lo estudiamos tan sólo por la parte que tomó en la contienda jansenista.

**3. Las primeras cartas «Provinciales».**—Desde su conversión definitiva, Pascal frecuentaba más el monasterio de Port-Royal y se entretenía con los solitarios. Estaban inquietos, porque Inocencio X, el 31 de mayo de 1653, había condenado las cinco tesis del *Augustinus*, a lo que ellos contestaban con la sutil evasiva de la *Quaestio iuris et facti*. La asamblea del clero de 1654 se ponía de parte del papa; Luis XIV, instigado por su confesor, el P. Annat, se declaraba en contra del jansenismo, y la Facultad Teológica de París se disponía a arrojar de su seno al cabecilla de los jansenistas, A. Arnauld.

Entonces, nos cuenta Margarita Périer, hermana de Pascal, en sus *Memorias*, que su hermano «había ido a Port-Royal des Champs para pasar allí una temporada en retiro, como solía hacerlo de tiempo en tiempo. Era entonces cuando se trabajaba en la Sorbona por la condenación de M. Arnauld, que estaba también en Port-Royal. Todos estos señores le apremiaban a que escribiese para defenderse, y le decían: ‘¿Os vais a dejar condenar como un niño, sin decir palabra?’ El redactó un escrito y lo leyó en presencia de todos aquellos señores, los cuales no le dieron el menor aplauso. M. Arnauld, que no ambicionaba las alabanzas, les dijo: ‘Bien veo que os parece mal este escrito, y pienso que tenéis razón’. Luego dijo a M. Pascal: ‘Usted que es joven debería hacer alguna cosa’. M. Pascal escribió la primera carta y la leyó ante ellos. M. Arnauld gritó: ‘¡Excelente! Esto gustará; hay que imprimirlo’. Así se hizo, y tuvo el éxito que se ha visto»<sup>40</sup>.

Tal fue el origen de la primera carta, que llevaba este título: *Lettre écrite à un provincial* (a uno del campo o de la provincia, provinciano) *par un de ses amis sur le sujet des disputes récentes de la Sorbonne*. La fecha: «De Paris, ce 23

<sup>40</sup> *Oeuvres de Pascal* t.7 p.60-61.



janvier 1656». Se imprimió, como todas, clandestinamente, como folleto de 8; la que más, de 12 páginas en 4.º, aunque de muchas cartas hubo diversas tiradas simultáneas. Hay muchos testimonios de aquel tiempo que testifican lo clamoroso del éxito y con qué avidez eran leídas en los círculos literarios y cultos (*des gens d'esprit*), haciéndose también «agréables aux gens du monde, et intelligibles aux femmes mêmes»<sup>41</sup>.

Mas, a pesar del triunfo de la calle, los doctores de la Sorbona seguían examinando la doctrina de Arnauld, que sostenía la primera de las *cinco tesis* jansenistas al negar «el poder próximo de guardar todos los preceptos» y que además rechazaba, como su maestro, el concepto y la realidad de «gracia suficiente».

Pascal, empeñado en la defensa de Arnauld, escribía a los seis días una *Seconde lettre écrite à un provincial par un de ses amis*. Compuestas ambas durante los debates de la Sorbona, tienen por objeto mostrar que en la cuestión doctrinal la mayoría de los jueces tienen en el fondo las mismas ideas que Arnauld. Si éste corre peligro de ser condenado, es porque los molinistas y ciertos dominicos han hecho una alianza in-moral, decidiendo emplear los mismos términos de *potestas proxima* y *gratia sufficiens*, aunque los emplean en sentido muy diferente. Los dominicos piensan lo mismo que Arnauld, sólo que algunos de ellos emplean la terminología jesuítica de *potestas proxima* (argumento de la primera carta) y de *gratia sufficiens* (segunda carta), mientras que Arnauld no las emplea, y por eso él es llamado hereje; los dominicos, no.

A pesar del ingenio y habilidad que derrochan estas dos cartas y a pesar de la polvareda que levantaron y del entusiasmo de los portroyalistas, no impidieron que el 31 de enero la doctrina de Arnauld fuese anatematizada y su nombre borrado del número de los doctores sorbónicos.

Sale la tercera carta (*De Paris, ce 9 février 1656*), protestando contra la injusticia, absurdidad y nulidad de la censura. Condenan—dice—a M. Arnauld por unas expresiones sacadas del gran Padre de la Iglesia San Agustín. Le condenan no por sus ideas, sino por odio a su persona; a falta de razones, han encontrado monjes. «Admirad los manejos del molinismo».

Como se ve, estas tres primeras cartas son dogmáticas; tienen por objeto defender la doctrina jansenística de Arnauld. Por este camino no hubiera podido continuar mucho tiempo. Y la eficacia de su sátira no hubiera sido grande. Era

<sup>41</sup> *Oeuvres de Pascal* t.4 p.151 y 206.

preciso dar un viraje. Este se nota en la cuarta provincial, que apunta ya a las cuestiones morales, más accesibles al público y al propio escritor, y en las que le será fácil atacar directamente con las armas del ridículo, la ironía y el sarcasmo. Fue, pues, un gran acierto táctico y literario el dejar el tema dogmático y pasar al moral. Sólo en las dos últimas cartas, en la 17 y 18, se verá constreñido al año siguiente a volver sobre el terreno dogmático. Desde la 4 hasta la 16 inclusive triunfará, haciendo reír al público parisiense a costa de la fama de los moralistas jesuitas.

Pero ¿qué entendía Pascal, con todo su talento, de las teorías de la gracia y de sus espinosas y delicadísimas cuestiones, en las que sólo los especialistas tienen la palabra? ¿Y qué de las no menos difíciles de la moral, para cuya justa apreciación eran menester largas y reposadas lecturas, que él no podía hacer, y juicio sereno y ponderado, imposible en un hombre neurótico, sobreexcitado y enfermo como era él? Aunque no le faltaron hábiles colaboradores, era imposible que se adueñase de materias tan arduas, complicadas y prolijas disponiendo de tan breve espacio.

Arnauld, Nicole, los solitarios de Port-Royal, le preparaban los materiales, le resumían las opiniones, le recogían las citas. ¡Qué colaboradores! No los podía haber ni menos imparciales ni más apasionados.

Y, sobre todo, ¿qué entendía el público parisiense, ese público de la calle y de los salones, al que se lanzaban con aire de panfleto las ideas que sólo en un aula de teología se pueden exponer claramente y con precisión? Y se le brindaban—para que él juzgase por sí mismo—unos problemas que era incapaz de comprender aun en el caso de que se los expusiesen perfectamente.

Pero los jansenistas, condenados en el tribunal de la Santa Sede, condenados en el tribunal de la Universidad parisiense y en el mismo Parlamento, apelaron al tribunal de la opinión pública, donde todos los ignorantes, y los murmuradores, y los amigos de la risa y del escándalo tienen voto.

Y aquí triunfaron. Por lo menos aquí derrotaron a sus enemigos, pues los jesuitas no tuvieron una pluma bastante ágil y humorista que acertase a contestar con igual habilidad y elegancia. Era ciertamente difícil responder en el mismo tono. Y a ciertas gentes no se las atrae con razones.

La cuarta provincial (25 de febrero de 1656) es el puente de transición entre las dogmáticas y las morales. Trata de los

pecados de ignorancia, de las culpas involuntarias y del pecado filosófico, sin nombrarlo expresamente. Pascal, como buen jansenista, piensa que la ignorancia, aun invencible, no excusa de pecado, y se escandaliza del P. Annat, y zahiere al P. Esteban Bauny (1564-1649), cuya *Somme des péchés* había sido puesta en el *Indice*, y a quien aplica, por su criterio laxo, el dicho: «Ecce qui tollit peccata mundi»<sup>42</sup>.

Es una cuestión que está todavía estrechamente unida a las discusiones sobre la gracia, pero que entra ya de lleno en el terreno moral. Dejando a un lado a la Sorbona, no ataca ni atacará en adelante más que a los jesuitas. Comienza con la célebre frase: «Il n'est rien tel que les jésuites». El recurso literario a que apela es el de presentar en escena a un jesuita de comedia, a quien él consulta sobre diversos puntos, haciéndole exponer la doctrina de la Orden en tal forma que resulte ridícula. El mismo recurso emplea en las siguientes cartas, hasta la 10 inclusive, procurando por medio del dialogismo dar interés al asunto, que de suyo es algo plúmbeo.

**4. La quinta provincial. Cómica letanía de moralistas.**—La situación del jansenismo empeoraba por momentos. Un amigo de Arnauld le escribía a éste el 2 de marzo: «Escuchamos ya el retumbar del trueno, pero estamos resueltos a aguardar el golpe». Y ocho días más tarde, la Madre Angélica a la reina de Polonia: «Los preparativos de nuestra persecución avanzan de día en día; se espera del Tíber el agua y la orden que nos sumergirá, según dicen. Nuestra única esperanza está en Dios»<sup>43</sup>.

En París corría el rumor de que los solitarios y las monjas de Port-Royal des Champs habían sido expulsados y dispersos. Sólo la primera parte era verdad. El 20 de marzo, veinte solitarios, con sus quince alumnos (entre ellos Racine), abandonaban Port-Royal, aunque por poco tiempo.

En medio de estas inquietudes y preocupaciones, ese mismo día 20 firma Pascal su quinta carta, cuyo argumento puede colegirse de los siguientes párrafos:

«He aquí lo que me dijo [un amigo]: —Vos pensáis hacer mucho en favor de esos Padres, mostrando que hay algunos de ellos tan conformes a las máximas evangélicas como otros son contrarios a ellas, deduciendo de ahí que sus opi-

<sup>42</sup> Fue Caramuel el primer autor de esta ingeniosidad, aplicándole al teatino A. Diana las palabras del Bautista al Cordero de Dios que quita los pecados del mundo.

<sup>43</sup> *Oeuvres de Pascal* t.4 p.273.

niones laxas no pertenecen a toda la Compañía. Bien lo sé...; pero, puesto que hay entre ellos quienes defienden doctrinas tan licenciosas, concludid de ahí que el espíritu de la Compañía no es el de la severidad cristiana... — ¡Pues qué! — le respondí yo—. ¿Cuál puede ser el designio de toda la corporación? Será, sin duda, que no tienen un designio fijo y que cada cual tiene libertad para decir a la ventura lo que piense. — Eso no puede ser — me replicó —; una tan gran corporación no subsistiría con una conducta tan temeraria y sin un alma que la gobierne y que regule sus movimientos; además de que ellos tienen mandato especial de no imprimir nada sin permiso de sus superiores. — Pero ¿cómo? — le dije yo—. ¿Pueden los superiores consentir máximas tan diferentes? — Esto es lo que voy a enseñaros — me respondió—. Sabed, pues, que su objeto no es el de corromper las costumbres; no es tal su designio. Mas tampoco tienen por único fin el de reformarlas; eso sería una mala política. He aquí su pensamiento. Tienen tan buena opinión de sí mismos, que creen ser útil y aun necesario para el bien de la religión que su crédito se extienda por todas partes y que ellos gobiernen todas las conciencias. Y porque las máximas evangélicas y severas son propias para gobernar a cierto linaje de personas, se sirven de aquéllas cuando les viene bien. Pero como esas máximas no se acomodan a la mayoría de los hombres, las abandonan en atención a éstos, a fin de tener modo de satisfacer a todo el mundo. Por esta razón, tratando con personas de toda condición y de naciones tan diferentes, es necesario que tengan casuistas apropiados para toda esa diversidad. De este principio deduciréis fácilmente que, si ellos no tuvieran sino casuistas relajados, arruinarían su principal intento, que es abrazar a todo el mundo, porque los que son verdaderamente piadosos buscan una conducta más severa... Con este proceder *cortés y acomodaticio*, según lo llama el P. Pétau, tienden el brazo a todo el mundo. Porque, si se presenta a ellos alguien que está resuelto a devolver los bienes mal adquiridos, no temáis que se lo desaconsejen; al contrario, le alabarán y confirmarán tan santa resolución. Pero que venga otro que desea recibir la absolución sin restituir; la cosa sería difícil si no dispusiesen de medios de los que ellos salen garantes»<sup>44</sup>.

La conciencia de Pascal se tranquiliza con esta burda explicación, y a renglón seguido se atreve a lanzar calumniosas acusaciones contra los lejanos y heroicos misioneros de China

<sup>44</sup> *Oeuvres de Pascal* t.4 p.298-301.

y del Malabar, como si trataran de falsificar el Evangelio y callar el escándalo de la cruz al adoptar las costumbres nacionales en lo que no tenían nada de supersticioso.

De unos cuantos moralistas que el rigorismo jansenista tiene por laxos, deduce Pascal—sin preocuparse de estudiar las Constituciones y la historia de la Orden—que el fin de la Compañía de Jesús no es sino la ambición mundana.

A continuación hace exponer a su interlocutor jesuita la doctrina del probabilismo con bastante inexactitud, para poder acusar a los probabilistas de fautores del laxismo, confundiendo torpemente ambos términos, y por fin se burla y mofa de los casuistas, es decir, de casi todos los modernos moralistas, entre cuyos nombres—curiosa letanía casi rimada—figuran también autores benedictinos, dominicos, franciscanos y del clero secular.

«El estudio de los Santos Padres—habla el jesuita interlocutor de Pascal—lo dejamos para los que se dedican a la teología positivista; pero nosotros que gobernamos las conciencias los leemos poco y no citamos en nuestros escritos más que a los nuevos casuistas. Consultad a Diana <sup>45</sup>, que escribió furiosamente; en el principio de sus libros pone la lista de los autores por él aducidos. Llegan a 296, de los cuales el más antiguo es de hace ochenta años. —¿De modo—le dije yo—que esto vino al mundo después de vuestra Compañía? —Alrededor de ese tiempo—me respondió. —Es decir, Padre mío, que a vuestra venida desaparecieron San Agustín, San Crisóstomo, San Ambrosio, San Jerónimo y demás, para lo tocante a la moral. Quisiera, a lo menos, saber los nombres de los que les han sucedido. ¿Quiénes son esos nuevos autores? —Son gente muy hábil y muy célebre—me dijo—. Son Villalobos, Conink, Llamas, Achokier <sup>46</sup>, Dealkozer, Dellacruz, Vera-Cruz, Ugolin, Tambourin, Fernández, Martínez, Suárez, Henríquez, Vásquez, López, Gómez, Sánchez, De Vechis, De Grassis, De Grassalis, De Pitigianis, De Graephaeis, Squilanti, Bizozeri, Barcola, De Bobadilla, Simancha, Pérez de Lara, Al-

<sup>45</sup> Antonino Diana (1585-1663) fue en su tiempo un celeberrimo moralista que propendía al laxismo. Nació en Palermo de Sicilia y perteneció a la Orden de los Teatinos, no a la Compañía de Jesús. Fue examinador de obispos bajo Inocencio X y consultor de la Inquisición en Sicilia. Casi todos los nombres aquí citados por Pascal están tomados del libro *Resolutionum moralium partes* (Lyón 1623-41), 2 vols. en folio.

<sup>46</sup> Muchos de esos nombres los estropea, a sabiendas o no; hay que leerlos como si fueran agudos, a la francesa, para percibir mejor el sonsonete o campanilleo de tantos nombres bárbaros, muchos de los cuales, así pronunciados, riman en serie.

dretta, Lorca, De Scarcia, Quaranta, Scophra, Pedrezza, Cabrezza, Bisbe, Dias, De Clavassio, Villagut, Adam à Manden, Iribarne, Binsfeld, Volfangi à Vorberg, Vostery Sevesdorf. — ¡Oh, Padre mío! —le dije yo, asustadísimo—, toda esa gente, ¿eran cristianos? — ¡Cómo cristianos! ¿No os acabo de decir que por estos solos gobernamos hoy la cristiandad? —Esto me dio compasión, pero no hice señal alguna, y solamente le pregunté si todos estos autores eran jesuitas. —No —dijo él—, pero no importa; no han dejado de decir buenas cosas» <sup>47</sup>.

**5. El milagro de la santa espina. Continúan las «Provinciales».**—Circulaba de mano en mano la quinta provincial, cuando de pronto corrió la voz de que el cielo se ponía de parte de los jansenistas.

El viernes de la tercera semana de cuaresma (24 de marzo), en que la Iglesia canta en el introito de la misa las palabras del salmo 75: *Fac mecum signum in bonum*, ocurrió en Port-Royal de París un ruidoso acontecimiento con apariencias de sobrenatural: «el milagro de la santa espina». Veneraban las monjas de aquel monasterio desde hacía poco una espina de la corona del Salvador. Aquel día se expuso al público, y, después de vísperas y de recitar unas preces a la santa corona de espinas, fue desfilando la comunidad para besar la preciosa reliquia. Al tocarle la vez a una sobrinita de Pascal y ahijada suya en el bautismo, Margarita Périer, de diez años, que padecía una úlcera lagrimal, indicóle su maestra que se tocara el ojo con la santa reliquia. La niña así lo hizo, y cuenta la Madre Angélica que en el mismo instante el ojo enfermo quedó curado, aunque nadie se dio cuenta de ello. Cuando después de la ceremonia se retiraban las pensionistas, exclamó

<sup>47</sup> *Oeuvres de Pascal* t.4 p.316-18. Este es uno de los pasajes más careados por los que se arroban, boquiabiertos, ante esta obra maestra de la literatura. No le negaremos a esta página ironía y gracia satírica. Los puristas del estilo advertirán demasiados «pero..., pero..., me dijo..., me respondió...», que denotan pobreza de lenguaje y de recursos estilísticos; la monotonía y repetición de ideas se manifiesta en todas las cartas. Nótese que de esos 44 autores, tan sólo *nueve* son jesuitas, a saber: Egidio Coninck (1571-1633), Bernardo Ugolini (1585-1647-8), Tomás Tamburini (1591-1675), Antonio Fernández (1592-1642), Francisco Suárez (1548-1617), Enrique Henríquez (1552-1608), Gabriel Vázquez (1549-1604), José Aldrete (1560-1616) y Tomás Sánchez (1550-1610). En cambio, el P. Jacobo Nouet, refutador de Pascal, opone a las palabras de éste una serie mucho más larga de jesuitas que editaron, tradujeron o comentaron las obras de los Santos Padres. Cf. *Impostures provinciales du sieur de Montalte, secrétaire des jansénistes* (París 1857) impost.19.

la niña: «Hermana, yo creo que ya no tengo el mal». Efectivamente, el ojo estaba sano.

Cirujanos y médicos aseguraron que aquella úlcera era humanamente incurable. Nadie dudó del milagro. Para Pascal y los jansenistas era evidente que Dios hacía esta señal en tales circunstancias de tiempo, de lugar y de persona para asegurarles de la verdad de su causa.

Pascal se sintió especialmente favorecido, ya que una sobriña suya había sido escogida para el prodigio. Y se animó a proseguir la empresa con redoblados bríos.

La sexta provincial (*De Paris, ce 10 avril 1656*) desarrolla los diversos artificios de los jesuitas para eludir la autoridad del Evangelio, de los concilios y de los papas; v.gr., «la interpretación de los términos». Manda Gregorio XIV que los *asesinos* no gocen del derecho de asilo, y comentan los jesuitas: *asesino* se entiende solamente aquel que mata a traición y asalariado. Manda el Evangelio dar limosna de lo *superfluo*, y explican ellos: *superfluo* no es lo que se emplea en elevar el nivel social en que uno vive.

Sigue hablando de algunas consecuencias de las doctrinas probabilistas y de su laxismo en favor de los beneficiarios, de los sacerdotes, de los religiosos y de los sirvientes. Los casuistas no pueden permitir el mal directamente—sería diabólico—, pero pueden *purificar la intención*, evitando así que la acción sea mala; así permiten a los beneficiarios adquirir y gozar de un beneficio simoníacamente, con tal que purifiquen la intención; y permiten a los criados cooperar en los desórdenes de sus amos, con tal que aparten la intención del fin malo y sólo cooperen materialmente, no formalmente; y a los mismos criados y sirvientes les permiten robar a sus amos con el fin de completar el salario, si lo juzgan insuficiente. A este propósito cuenta la historia de Juan de Alba, criado de los jesuitas, que cometió un robo en el colegio de Clermont. Los jesuitas lo denunciaron y le abrieron un proceso. El criado confesó que se había guiado por la doctrina del P. Bauny y de otros jesuitas; y el juez condenó al reo a ser azotado delante del colegio, al mismo tiempo que se hacía una hoguera con los libros de moral jesuítica.

De este modo de «dirigir la intención», según los casuistas, se trata más detenidamente en la séptima provincial (*De Paris, ce 25 avril 1656*), y también de la licencia que dan de matar a otro para defensa del honor y de los bienes. Incluso los eclesiásticos y sacerdotes, como más merecedores de res-

peto, pueden—según Caramuel—y aun tienen a veces la obligación de matar al que los calumnie. En consecuencia, se pregunta Caramuel: ¿pueden los jesuitas matar a los jansenistas, como a sus calumniadores? Responde que no, porque no oscurecen el brillo de la Compañía más que un búho la luz del sol<sup>48</sup>. Pero Pascal, que refiere esto, no queda del todo tranquilo.

La octava provincial (*De Paris, ce 28 mai 1656*) se mofa de las máximas corrompidas de los casuistas respecto a los jueces, a los usureros, al contrato de retroventa, llamado *mo-hatra*; a los bancarrotistas, a las restituciones, etc. Con este cebo se entretenía al pueblo, mientras los teólogos discutían sobre la distinción del derecho y del hecho, que pertinazmente sostenían los adheridos a la secta de Port-Royal.

**6. Devoción a la Virgen. Restricción mental. Atricionismo.**—Pascal sabía escoger los temas; iba dejando los graves problemas del principio para descender a casos prácticos que interesan a todo el mundo, tanto más graciosos y amenos cuanto más ligeramente tratados con su salsa de burlas.

La nona provincial (*De Paris, ce 3 juillet 1656*) trata «*de la falsa devoción* que los jesuitas han introducido para con la Santísima Virgen; de las facilidades inventadas por ellos para salvarse sin trabajo, entre las dulzuras y comodidades de la vida; expone sus máximas sobre la ambición, la envidia, la gula, los equívocos y restricciones mentales, las libertades permitidas a las muchachas, los trajes de las mujeres, el juego, el precepto de oír misa». Materia fecunda y tentadora para cualquier satírico y humorista.

Las principales burlas y sátiras caen sobre el libro del P. Pablo de Barry (*Le paradis ouvert—Philagie par cent dévotions—à la mère de Dieu, aisées à pratiquer*, París 1636), el cual promete la salvación, según Pascal, a cuantos practiquen estas fáciles devociones: «Saludar a la Santísima Virgen al encontrarse con sus imágenes; recitar el rosario de los diez gozos de Nuestra Señora; pronunciar frecuentemente el nombre de María; encargar a los ángeles que le hagan reverencia de nuestra parte; desear construirle más iglesias que

<sup>48</sup> El cisterciense madrileño J. Caramuel Loblokowitz (1606-82), prodigio de erudición y de fecundidad en todas las ciencias, propone tan curiosa cuestión en su libro *Theologia moralis* fund.55 I 6 p.547, y responde: «Minime. Quoniam quot radios noctua soli, tot Iansenius societati detraxit».



cuantas levantaron todos los monarcas juntos; saludarla todos los días a la mañana y a la tarde; decir todos los días el avemaría en honor del Corazón de María... Devociones, como se ve, tal vez demasiado ingenuas, infantiles, populares, pero en ningún modo despreciables. San Bernardo y San Buenaventura y otros muchos santos no hubieran tolerado la sátira pascaliana en este punto. No bastan, claro está, esas prácticas para salvar a nadie; pero a cuántos les habrán puesto en camino de salvación. Pascal rechaza las devociones en nombre de la devoción esencial. Los jansenistas nunca se distinguieron por la devoción a la dulce Madre de Dios, devoción que si a nosotros nos parece la más tierna, amorosa y confiada, para el abad de Saint-Cyran era «terrible».

No se fíe el lector de Pascal cuando éste afirma que los ascetas jesuitas prometen la salvación al que practique aquellas devocioncillas, por más que descuide los grandes deberes del cristiano. Bien clara es la intención de esos autores de exhortar a lo fácil, a fin de que por ello alcance el pecador gracia para cumplir sus deberes fundamentales. Del mismo modo que al P. Barry, satiriza al P. Pedro Le Moyne por su libro *La dévotion aisée* (París 1652), que obtuvo muchas ediciones y fue vertido al italiano; libro que, según Brémond, «no hace sino parafrasear algunos capítulos de la *Introducción a la vida devota*», con el mismo espíritu y doctrina, aunque con menos unción.

Viene luego a las restricciones mentales que los jesuitas aconsejan para poder cometer sin pecado todos los perjurios; v.gr., si te preguntan: ¿Has hecho tal cosa?, puedes responder con tranquila conciencia: No (con tal que en voz baja digas: *el día de hoy o antes de nacer*). —¿Lo juras? —Lo juro. —¿Juras que en tal negocio contribuirás con tu capital? —Juro (y en voz baja: *que digo*) que contribuiré.

Es curioso advertir aquí que no hay herejes que hayan abusado tanto de la restricción mental, en juramentos de fe, como los jansenistas. Y el mismo Blas Pascal usó de semejante restricción en la carta 16, porque, habiendo lanzado sus adversarios la idea de que el autor ignoto de las *Provinciales* tenía que ser uno de Port-Royal, trató de despistar al público con estas terminantes palabras: *Je ne suis pas de Port-Royal*. ¿Y cómo podía decir eso con verdad él, que solía pasar temporadas en Port-Royal, viviendo entre aquellos solitarios amigos suyos, uno de los cuales, A. Singlin, era su director espiritual, y otros dos, Arnauld y Nicole, colaboraban tanto en

la composición de las *Provinciales*, preparándole la materia y corrigiendo luego el escrito, que bien pueden llamarse co-autores? Insistían los jesuitas en que el que se ocultaba bajo el pseudónimo *Luis de Montalte* no era sino un secretario de Port-Royal. ¿Y cómo podía negarse esto sino usando de un equívoco y de una restricción mental? «Si todas las *Provinciales* fueran tan verdaderas como esta aserción—escribe un autor tan benévolo como Sainte-Beuve—, no habría que admirarse de que De Maistre haya puesto al lado del *Menteur* de Corneille lo que él llama *Les Menteuses* de Pascal». Y Ernest Havet comenta: «Si Pascal no es a la letra y absolutamente de Port-Royal, lo es por muchos capítulos; lo es, sobre todo, por el corazón. El rebajarse a tal equívoco debe debilitar la fuerza de su requisitoria contra las restricciones mentales»<sup>49</sup>.

Donde aparece el jansenista típico es en la décima provincial (*De Paris, ce 2 août 1656*). Allí Pascal desfoga toda su furiosa incompreensión contra las supuestas «mitigaciones de los jesuitas al sacramento de la penitencia, con sus máximas concernientes a la confesión, satisfacción, absolución, ocasiones próximas de pecar, contrición y amor de Dios». Indígnase contra la doctrina de la atrición, que, a su juicio, dispensa de amar a Dios, en lo cual revela una mentalidad rabiosamente jansenista y palmariamente antitridentina por rigurosamente contricionista. Oigámosle: «La licencia que se toman para transgredir las reglas más santas de la vida cristiana llega hasta la destrucción completa de la ley de Dios. Violan el gran mandamiento que comprende la ley y los profetas. Atacan a la piedad en el corazón, quitándole el espíritu que da la vida; dicen que el amor de Dios no es necesario para la salvación y hasta pretenden que esta dispensa de amar a Dios es la ventaja que Jesucristo trajo al mundo. Es el colmo de la impiedad. El precio de la sangre de Jesucristo, ¿será obtener la dispensa de amarle? Antes de la encarnación había obligación de amar a Dios; pero después que Dios ha amado tanto al mundo, que le ha dado su Hijo unigénito, el mundo rescatado por él, ¿estará desobligado de amarle? Extraña teología de nuestros días... He ahí el misterio de la iniquidad cumplido. Abrid, en fin, los ojos, Padre mío, y si los demás descárrios de vuestros casuistas no os han impresionado, que estos últimos, tan excesivos, os hagan echar pie atrás»<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> SAINTE-BEUVE, *Port-Royal* III 77; E. HAVET, *Les Provinciales* (París 1885) p.212.

<sup>50</sup> *Oeuvres de Pascal* t.5 p.274.

Ante tan extraña teología, ¿cómo el científico Pascal no se puso a averiguar en las genuinas y legítimas fuentes la verdad de una acusación que de otro modo resultaba atrozmente calumniosa? Es muy edificante enarbolar el amor a Dios conculcando el amor al prójimo. Da pena ver a un hombre tan extraordinario y genial apelar de ese modo a lo patético y sacar las cosas de quicio por seguir ciegamente la inspiración de sus dos musas, Arnauld y Nicole.

La voz de Pascal resonó en todas las naciones católicas, y aun el día de hoy halla eco en muchas partes.

### 7. Réplicas de los jesuitas. Pascal a la defensiva.—

El triunfo parecía ya conseguido. Los jansenistas se relamían de gozo experimentando el cambio que en muchos se iba obrando, los cuales empezaban a tenerles a ellos por los defensores del puro y auténtico cristianismo, y a los jesuitas por corruptores de la verdadera piedad. No pocos curas de París, de Rouen y de otras ciudades, así como varios obispos, se declaraban en contra de los casuistas.

Tal vez Pascal pensó en colgar su pluma en la espetera, ya que el tema dogmático estaba agotado y el moral no daba más de sí. Pero entonces arreciaron los escritos de los jesuitas contra el autor de las cartas, y le movieron a éste a defenderse.

Ya después de la tercera y de la quinta provincial habíanse publicado algunas réplicas de plumas no jesuíticas. Después de la séptima, el P. Claudio de Lingendes—no el P. Nouet, como se ha dicho—, viendo a su Orden cada día más desprestigiada ante el público de París, determinó salir en su defensa con la *Première réponse aux lettres que les jansénistes publient contre les jésuites*. En ella manejaba estos argumentos: 1) Los autores de las cartas son jansenistas y, por lo tanto, herejes; esto debería bastar. 2) Las doctrinas que los jesuitas han escrito solamente para los doctores, a quienes no podrían hacer daño, esas mismas—pero deformadas—son expuestas ahora en lengua vulgar a personas que no pueden distinguir lo verdadero de lo falso. 3) Estas cartas no ofrecen de nuevo más que una narración digna de un farsante; son obra de un destrozador de la teología moral, que habla de ella con fastidiosa importunidad. 4) El autor miente muchas veces con desvergüenza; hace decir a los jesuitas lo que jamás han dicho y mutila los pasajes. 5) En materia muy grave y digna de respeto emplea un estilo satírico y chocarrero. 6) El error o equivocación de uno lo atribuye a todos los jesuitas y los aciertos y

cosas bien dichas por muchos de ellos se los calla como si nada significaran.

En fin—concluía demasiado confiadamente—, «los sabios se burlan de estas cartas, las gentes de bien las detestan, los sencillos se escandalizan, los herejes las aplauden, los libertinos las alaban, los bufones encuentran aquí su propio estilo; por lo demás, los jesuitas darán su respuesta, la Iglesia su censura, los magistrados su castigo».

Los jesuitas, sí, respondieron una y otra vez, especialmente el P. Nouet, insistiendo en el inconveniente de hablar con poca seriedad de las cosas santas y calificando a las *Provinciales* de peligrosas para la fe y las costumbres.

Pascal sintió dolorosamente en su carne las flechas de estas acusaciones, que le pintaban con colores de impío y de hereje. Comprendió que tenía que defenderse, y, en efecto, se le ve cambiar de tono y de actitud. Por primera vez retrocede en la batalla. No abandona del todo el tono irónico, pero su ironía ya no es burlona; es una ironía que sangra de indignación.

En adelante no van dirigidas las cartas «à un provincial de ses amis», sino «aux Révérends Pères Jésuites»; así de la 11 a la 16; la 17 y la 18, al P. Annat.

8. **Últimas cartas.**—El 18 de agosto de 1656 firma Pascal su undécima carta. En ella se defiende enérgicamente de haber ridiculizado las cosas santas. La seriedad jansenística se subleva en su corazón. ¿Acaso son cosas santas las extravagancias de los casuistas? ¿No se burlaron los Santos Padres de los errores ridículos? En cambio, ¿no es burlarse de las cosas santas la manera de hablar del P. Binet en su *Consolación a los enfermos*, y del P. Le Moyne en su *Devoción fácil* y en sus *pinturas morales*, particularmente en el libro VII, titulado «Elogio del pudor»? ¿No están los escritos de los jesuitas llenos de calumnias? Y el P. Brisabier, ¿no ha calumniado a las religiosas de Port-Royal? ¿Y no han deseado la condenación de sus adversarios? <sup>51</sup>

<sup>51</sup> *Oeuvres de Pascal* t.5 p.324-26. El P. Esteban Binet (1569-1639), autor ascético fecundísimo, publicó *Consolation et jouissance pour les malades et personnes affligées. En dialogues* (Rouen 1616), obra que alcanzó muchas ediciones y fue traducida al alemán, holandés e italiano. El P. Pedro Le Moyne (1619-71), entre otras muchísimas obras de carácter literario y espiritual, compuso *La dévotion aisée*, ya citada, y *Les peintures morales, ou les passions sont représentées par tableaux, par caractères*, etc. (París 1632). Del P. Juan de Brisabier (1592-1668) es la *Réponse d'un*

El 9 de septiembre escribe la duodécima carta, rechazando las imposturas que el P. Nouet le atribuye y acumulando textos para demostrar que los jesuitas dispensan a los ricos de hacer limosnas y que favorecen la simonía, acusaciones lanzadas también en cartas anteriores. Nouet contesta con nuevos escritos, vigorosos y claros, achacándole otras imposturas, y Pascal, en la carta 13 (30 de septiembre) y en la 14 (23 de octubre) pretende justificarse, insistiendo monótonamente en lo que antes dijo sobre las máximas de Lessio, Escobar, Henríquez, Regnault, Filliucci y otros de la Compañía concernientes al homicidio para vengar una ofensa.

También el P. Morel (con pseudónimo) publica en Lyon una *Réponse générale à l'auteur des lettres qui se publient depuis quelque temps contre la doctrine des jésuites*, invitándole a la paz y a emplear su pluma en contra de los impíos, herejes y libertinos.

Pascal no escucha la invitación, y en nueva carta, fechada el 25 de noviembre, replica airadamente que los calumniadores son los jesuitas, cuyas calumnias crecen de día en día; por eso no hay que creerles nada de lo que dicen contra las *Provinciales*. «Vuestra intención, Padres míos, es mentir y calumniar, y acusáis a vuestros enemigos con plena deliberación de crímenes que sabéis no han cometido, porque vosotros creéis que podéis hacerlo sin perder el estado de gracia».

Sigue en la carta 16 (del 4 de diciembre) defendiéndose del cargo de impostor, y se eleva con calurosa elocuencia para rechazar indignado las violentas acusaciones del P. Bernardo Beynier (*Port-Royal et Genève d'intelligence contre le très saint sacrement de l'autel*, Poitiers 1656), que presentaba a Saint-Cyran, Arnauld y Pascal como perfectos calvinistas. Termina excusándose de la largura de la carta, pues no ha tenido tiempo para hacerla más corta, pensamiento ingenioso, aunque no original.

En las últimas apunta veladamente el temor de que sus adversarios arranquen a la autoridad una medida de violencia contra el autor de las *Provinciales* y contra los impresores que las estampaban clandestinamente. No hubo decreto, pero sí una ordenanza o bando del lugarteniente civil prohibiendo imprimir cosa alguna sin privilegio y sin nombre de autor. Eran muchos los que anhelaban la continuación de las cartas, y

*théologien aux propositions extraites des lettres des jansénistes* (París 1657); pero la alusión de Pascal debe referirse a una de las que publicó antes: *Le jansénisme confondu* (París 1651); *L'innocence et la vérité reconnues* (París 1653); *Les jansénistes reconnus calvinistes* (París 1652).

Pascal, despreciando la ordenanza pública, prosiguió su tarea, apoyado por los de Port-Royal.

La 17 (23 de enero de 1657) y la 18 (24 de marzo) se dirigen personalmente «Au Révérend P. Annat, jésuite». Había este Padre participado en la polémica, publicando, entre otras cosas, *La bonne foi des jansénites en la citation des auteurs* (París 1656), contra «el secretario de Port-Royal», queriendo probarle que «lo que los jansenistas llaman la moral de los jesuitas es lo mismo que la moral de los sorbonistas, de los tomistas, de los escotistas, de los teatinos», etcétera, y empeñándose principalmente en demostrar la mala fe de Pascal cuando falsificaba los textos. Al fin le decía: «Dedíquese más bien a componer comedias y farsas, pues un espíritu burlón como el suyo es el más propio para tal empleo... Dícese por ahí esta frase: 'Es mentiroso como un jansenista'. Cuidado, no sea que para señalar a un hombre que atribuye y cita falsedades haya que decir: 'Es impostor y falsario como un jansenista'»<sup>52</sup>.

Al P. Annat se le temía no sólo por sus escritos contra Arnauld y Pascal, sino porque era confesor del rey y podía mucho con las autoridades civiles y religiosas<sup>53</sup>; mérito del P. Annat fue el haberle llevado a Pascal al terreno dogmático, donde el libelista no asentaba bien el pie.

En la misma impresión de los pliegos de la carta 17 tuvo Pascal grandes dificultades, porque la policía inspeccionaba librerías e imprentas. «En el libro que acabáis de publicar —escribe acerbamente irritado— me tratáis de hereje, en tal forma que no se puede sufrir, y me haría sospechoso si no respondiese como un reproche de tal naturaleza se merece». A la acusación de que los de Port-Royal son herejes porque se aferran a las cinco tesis, contesta: «Yo no soy de Port-Royal». «Y aunque Port-Royal defendiese esas doctrinas, yo

<sup>52</sup> *Oeuvres de Pascal* t.6 p.312 y 315-16.

<sup>53</sup> El P. Francisco Annat (1590-1670) fue profesor de filosofía y teología, provincial y asistente de Francia. Dejó de ser confesor de Luis XIV cuando éste se aficionó a la duquesa de la Vallière. Una canción de aquel tiempo decía:

*Le père Annat est rude  
et me dit fort souvent  
qu'un péché d'habitude  
est un crime fort grand.  
De peur de lui déplaire,  
je change La Vallière  
et prend la Montespan.*

(Cit. por SAINTE-BEUVE, III 265.)

os declaro que nada podríais concluir contra mí, porque yo, gracias a Dios, no estoy apegado a nadie en la tierra, si no es a la sola Iglesia católica, apostólica y romana, en la cual quiero vivir y morir, y en la comunidad con el papa, su soberano jefe, fuera de la cual estoy persuadidísimo de que no hay salvación». Lástima que tras una confesión de fe tan hermosa recaiga en la distinción jansenística, afirmando: «Es de fe que las cinco proposiciones condenadas por Inocencio X son heréticas, pero nunca será de fe que sean de Jansenio».

Apela a la historia eclesiástica para sostener su posición con hechos sobre los cuales erraron los papas, y confunde miserablemente el mero hecho histórico, sin relación esencial con el dogma, con el hecho que los teólogos llaman dogmático. Insiste en que los papas y los concilios no son infalibles *in quaestione facti*, porque en estas cuestiones no hay más juez que los sentidos y la razón. «De todos modos, aquí no diremos que el papa se ha engañado—lo cual es penoso y desagradable—, sino que vosotros los jesuitas habéis engañado al papa, lo cual a nadie escandalizará, pues os conocen bien»<sup>54</sup>.

Pero el P. Annat, infatigable, sigue urgiendo, y lo que es más grave, el papa Alejandro VII declara que las cinco proposiciones han sido condenadas como expresión fiel del sentido de Jansenio. Esta bula pontificia del 16 de octubre de 1656 se recibe en París el 17 de marzo de 1657, cuando Pascal trabaja en la carta 18. La asamblea del clero impone su formulario de fe. Pascal en su última carta (24 de mayo de 1657) redobra sus esfuerzos por librar a los jansenistas de la nota de herejía; su doctrina es la misma que por entonces sostenía Arnauld. Serían herejes los jansenistas si no condenasen las cinco proposiciones, mas no cuando niegan que sean *de hecho* de Jansenio, aunque lo asegure el papa. «Todas las potencias del mundo no pueden por autoridad persuadir un punto histórico ni cambiarlo; no hay nada que pueda hacer que haya sucedido lo que no sucedió». Los jansenistas son, pues, «católicos en lo del derecho, razonables en lo del hecho e inocentes en lo uno como en lo otro»<sup>55</sup>.

## 9. ¿Por qué se interrumpieron las «Provinciales»?

Pascal preparaba la 19 carta<sup>56</sup> y aun pensó en la 20, pero es

<sup>54</sup> *Oeuvres de Pascal* t.6 p.343.372 y 358.

<sup>55</sup> *Oeuvres de Pascal* t.7 p.55.

<sup>56</sup> Se conservan unos apuntes o fragmentos de lo que había de ser la carta 19. ¿Son de Pascal o de algún otro portroyalista? El tono y la ex-

lo cierto que con la 18 acabó su polémica. ¿Por qué motivos o razones? Piensa Jovy que se sentía cansado y herido de los golpes del adversario. Ciertamente, el rumor de que Pascal era hereje iba creciendo entre los lectores de las réplicas jesuíticas, y esto le dolía en el alma, como un aguijón envenenado. Acaso temió incurrir en algo más que censuras eclesiásticas cuando el Parlamento de Aix condenó a ser quemadas por mano del verdugo las 17 primeras cartas provinciales (febrero 1657). También le impresionarían los avisos de ciertos jansenistas austeros, como A. Singlin, que estimaban poco cristiano ese modo de defender a Port-Royal. El moderno jansenista A. Gazier opina que la razón verdadera fue que se negociaba entonces una paz entre los jansenistas y la Iglesia, y no convenía polemizar ni exasperar más las pasiones<sup>57</sup>. No consta.

Las *Cartas Provinciales*, como se las llamó poco exactamente, publicadas sin censura y en forma primero anónima, después bajo pseudónimo, se coleccionaron inmediatamente en un volumen, que vio la luz sin dificultad en país calvinista con el siguiente título: *Les Provinciales ou lettres écrites par Louis de Montalte à un provincial de ses amis et aux RR. PP. Jésuites sur le sujet de la morale et de la politique de ces Pères* (Colonia, falso, en vez de Amsterdam 1657). El mismo año se hizo una traducción inglesa, y al siguiente salió la traducción latina, con notas explicativas: *Ludovici Montalti litterae provinciales de morali et politica iesuitarum disciplina a Wilhelmo Wendrockio Salisburgensi theologo e gallica in latinam linguam translatae et theologicis notis illustratae* (Colonia, en realidad Amsterdam 1658). Ese Guillermo Wendrockio no era otro que el tímido N. Nicole, que así esquivaba las censuras de Roma.

También en Colonia, en 1648, se dice impresa la traducción española, hecha por un tal Gracián Cordero, de Burgos, que probablemente era un jansenista francés hispanizante, cuando no un judío.

presión son de un vencido que todavía se revuelve herido, pero sin fuerzas para atacar: «Consolaos, Padre mío—se dirige al P. Annat—; aquellos a quienes odiáis están afligidos. Y si los señores obispos ejecutan en sus diócesis los consejos que vos les dais, de constreñir a jurar y firmar (el formulario de fe y de sumisión)..., reduciréis a vuestros adversarios a la última tristeza de ver a la Iglesia en este estado... Pero vos podéis estar equivocado» (*Oeuvres de Pascal* t.7 p.171-73).

<sup>57</sup> A. GAZIER, *Les derniers jours de Blaise Pascal* (París 1911) p.910.



10. **¿Qué pensar de las «Provinciales»?**—Lo que piensa la Iglesia podemos deducirlo del hecho de haberlas condenado el 6 de septiembre de 1657, al ponerlas en el *Index de libros prohibidos* por decreto de Alejandro VII. También la Inquisición española las condenó como heréticas y calumniosas. En París sufrieron la pena ordenada por el derecho de entonces para los libros heréticos y libelos difamatorios: la del fuego (14 de octubre de 1661). Y antes hemos aludido al decreto del Parlamento de Provenza (9 de febrero de 1657) contra el autor de las *Provinciales*, «cartas repletas de calumnias, falsedades, suposiciones y difamaciones contra la Facultad de la Sorbona, dominicos y jesuitas, para hundirlos en el desprecio y turbar con escándalo la tranquilidad pública», por lo cual se manda que dichos «libelos infamatorios sean quemados por el ejecutor de la alta justicia, con prohibición a todos los impresores de venderlos bajo pena de galera»<sup>58</sup>.

Literariamente, creo que se las ha estimado en más de lo que valen, desde Boileau, que las tiene por la obra en prosa más perfecta de la lengua francesa, hasta Chateaubriand, que las califica de «una mentira inmortal». Interesará oír a Voltaire y De Maistre, dos polos opuestos en religión y en todo. Dice Voltaire: «Se intentaba por todos los medios hacer odiosos a los jesuitas. Pascal hizo más: los puso en ridículo. Sus *Lettres Provinciales*, que aparecieron entonces, eran un modelo de elocuencia y de donaire. Las mejores comedias de Molière no tienen más sal que las primeras provinciales. Bossuet no tiene nada más sublime que las últimas. Es verdad que todo el libro descansa sobre un fundamento falso. Se atribuye injustamente a toda la Compañía las opiniones extravagantes de ciertos jesuitas españoles y flamencos. Iguales se podrían haber desenterrado entre los casuistas dominicos y franciscanos, pero era a los jesuitas a quienes únicamente se odiaba»<sup>59</sup>.

Y José de Maistre: «Ningún hombre de gusto podrá negar que las *Lettres Provinciales* sean un lindo libelo que hace época en nuestra literatura, puesto que es la primera obra verdaderamente francesa que se haya escrito en prosa. Pero yo creo también que gran parte de su fama se debe al espíritu de facción, interesado en hacer valer la obra, y más aún a la

<sup>58</sup> *Oeuvres de Pascal* t 6 p.377-78.

<sup>59</sup> VOLTAIRE, *Siècle de Louis XIV* c.37, en «*Oeuvres complètes*» t.15 (París 1878) p.47.

cualidad de los hombres a quienes ataca... Si las *Lettres Provinciales*, con todo su mérito literario, hubieran sido escritas contra los capuchinos, hace tiempo que no se hablaría de ellas... La monotonía del plan es un gran defecto de la obra... La extremada aridez de la materia y la imperceptible pequeñez de los escritores atacados en estas cartas hacen este libro bastante difícil de leer»<sup>60</sup>. Y en otra parte dice que «se bosteza admirándolas».

Históricamente hay que hacerles el reproche de la inexactitud, por no decir de la mentira. Pascal tiene una excusa, y es su ignorancia (aunque él no admite que la ignorancia excuse de pecado). No era teólogo dogmático ni moral, y escribía de las más arduas cuestiones según lo que le dictaban en Port-Royal. Cita los autores y los comenta y ridiculiza, muchas veces sin haberlos hojeado ni entendido. Preguntado una vez si los había leído, respondió que a Escobar sí, lo había leído dos veces todo entero (la principal de sus obras morales consta de siete volúmenes en folio, no fáciles de leer en el escaso tiempo de que disponía Pascal); de los demás no había hecho más que verificar por sí los textos aislados que le presentaban sus amigos. Pero se ha demostrado que ni a Escobar lo conocía íntegramente. Pascal ignoraba seguramente que el P. Antonio de Escobar y Mendoza, una de las cabezas de turco de las *Provinciales*, publicó nada menos que 32 grandes volúmenes de cuestiones en todo o en parte morales. «Este austero religioso, que hasta los ochenta años no se había dispensado nunca de la observancia rigurosa de los ayunos de la Iglesia; este celoso misionero, cuyo apostolado se ejerció con preferencia, durante cincuenta años, en los hospitales y prisiones, recogió en sus libros los resultados de su larga experiencia, los cuales intentó corroborar con las opiniones de doctores autorizados. Se ha podido anotar en sus escritos alguna nota poco exacta, algún argumento poco sólido, alguna solución demasiado condescendiente con la flaqueza humana; pero la obra de Escobar, tomada en su conjunto, hace honor a la ciencia moral, y tan sólo basándose en textos mutilados se le han podido achacar máximas escandalosas o ridículas»<sup>61</sup>.

<sup>60</sup> J. DE MAISTRE, *De l'Église gallicane* I, en «Oeuvres complètes» t.3 (París 1931) p.61-62

<sup>61</sup> F. MOURRET, *Historia general de la Iglesia*. Traducción española (Madrid 1926) t.6 p.280. Consúltese el serio trabajo de K. WEISS, *P. Antonio de Escobar y Mendoza als Moralthologe in Pascals Beleuchtung und im Lichte der Wahrheit* (Klagenfurt 1908).

Algo semejante se podría decir de casi todos los demás, a quienes cita mal e interpreta peor <sup>62</sup>.

No hay que olvidar, con todo, que entre los mismos jesuitas hubo excesos que merecieron el reproche de los buenos teólogos y de la Santa Sede. Los moralistas de aquella época fueron infinitos, y no todos pueden hombrearse con figuras tan altas como Lugo, «el mayor moralista después de Santo Tomás» a juicio de San Ligorio; ni con Tomás Sánchez, Laymann, Azor, Sa, Castropalao, Busenbaum y otros de la misma Orden.

El exceso de los que propendían al laxismo, como Bauny, pudo proceder de cierta relajación de los criterios morales que se notaba en casi todas partes, y concretamente del casuismo, que se imponía en todas las ciencias como una necesidad de aplicar los grandes principios a los casos concretos. En moral, la casuística es tan necesaria como en medicina, en derecho, en política. Y desde los comienzos del Renacimiento se cultivó preferentemente, como todo lo psicológico y humano. Ya en el siglo XIII encontramos la casuística en la *Summa de casibus paenitentiae*, de San Raimundo de Peñafort, O.P.; en el siglo XV, en la *Summula confessorum*, de San Antonino de Florencia, O.P., y a principio del XVI, en la *Summa summarum*, del dominico Silvestre Prierias.

Si entre los casuistas del XVII hubo quienes se excedieron, inclinándose al laxismo, no fue defecto de solos los jesuitas, ni fueron éstos los más censurables. Pascal podía haber encontrado otros nombres que le hubieran dado mayor motivo de crítica. ¿Por qué no lo hizo? Ahí estaban el presbítero Juan Sánchez, los teatinos Marco Vidal y Antonino Diana, el dominico Miguel Zanardi, el cisterciense Caramuel, los carmelitas Casiano de San Elías y Leandro del Santísimo Sacramento, el clérigo regular Zacarías Pasqualigo, Tomás Hurtado, de los clérigos regulares menores, y otros que pasan por los más benignos entre los laxistas.

Pensaba Pascal que la raíz y origen del laxismo estaba en el probabilismo, en lo cual andaba muy errado. Es cierto que este sistema se hallaba entonces en formación y pudo alguna vez explicarse torcidamente. Pero la Iglesia, que condenó tantas veces al laxismo, nunca censuró la doctrina probabilista.

**11. Resultado de las «Provinciales».**—Empecemos por decir que las refutaciones de las *Provinciales* influyeron

<sup>62</sup> La demostración de muchas citas falsas puede verse en MAYNARD, *Les Provinciales...* t.1 y 2 *passim*.

en el mismo Pascal, mas no en el público. La mejor, sin duda, la más legible, fue la del P. Gabriel Daniel, buen literato e historiador, que le puso por título *Entretiens de Cleandre et d'Eudoxe sur les Lettres au provincial* (Colonia 1694); pero, aunque escrita en elegante estilo, llegó tarde y aun provocó polémicas; v.gr., con el benedictino Petit-Didier. De una manera más exacta y positiva, a mediados del siglo XIX, el abate Maynard fue detallando minuciosamente todos los errores y falsificaciones que contiene el texto de las *Provinciales*. Y, más recientemente, el crítico, poeta y novelista Rémy de Gourmont, en su *Chemin de velours* (París 1902), hace de ellas, a su manera, una refutación racional y filosófica.

Emprendidas para salvar del anatema al jansenismo, las *Provinciales* no consiguieron su fin primario. Lo único que lograron fue entretener un poco a la opinión, echando una capa al toro de la condenación pública y distraerla un momento con el trapo rojo de la moral jesuítica.

Y ciertamente consiguieron el descrédito de la Compañía de Jesús en los centros intelectuales y en buena parte del clero y de la burguesía. Muchos se abstuvieron de dar fe a lo que afirmaba Pascal; pero, aun reconociendo la exageración del libelista, se quedaron con que « ¡Algo habrá! » Y, a fuerza de repetir las mismas acusaciones, se formó un ambiente desfavorable. De esta experiencia histórica pudo aprender Voltaire su maligna observación: « Calumnia, que algo queda ». Sólo después de las *Provinciales* se comprende la posibilidad de la supresión de la Compañía de Jesús, realizada en 1773 con aplauso de jansenistas y librepensadores, unidos—ellos de procedencia tan opuesta—en el odio a los más intrépidos defensores de Roma.

Pascal fue el que dio forma a la leyenda negra del jesuitismo. Todos los errores, todos los absurdos que corren entre el vulgo desde entonces, y que han sido creídos y propalados aun por literatos de gran cultura y aun por eclesiásticos (levenda del poderío, de la ambición, del maquiavelismo, del laxismo, del pseudocatolicismo de los jesuitas), todos esos tópicos denigrantes, cultivados por Béranger, Courier, Eugenio Sué, Michelet, Castelar, Dostoyevski, etc., se derivan de las *Provinciales* de Pascal.

Pero, además, las *Provinciales* perjudicaron gravemente a la Iglesia católica. Pascal sirvió de modelo a Bayle, Voltaire, Diderot y demás enciclopedistas, mostrándoles las armas más eficaces en la polémica religiosa. Estos librepensadores no hi-

cieron sino extender a toda la Iglesia los ataques de Pascal a la Compañía de Jesús.

Al combatir el sano y católico humanismo de los jesuitas, al repetir mil veces que éstos engañaban al papa en la cuestión jansenística, Pascal puso a muchos de sus lectores en una terrible encrucijada: o seguían el cristianismo rebelde, orgulloso, austeramente falsificado de Port-Royal, o echaban por el camino opuesto, el del libertinaje, el de la indiferencia religiosa, que tantos estragos hacía entonces en Francia.

12. **Los «Pensamientos».**—Aunque no sea tan propio de este lugar, diremos algo—a fin de completar el perfil de su figura—de los *Pensamientos* (*Pensées*) de Pascal, obra originalísima de apologética cristiana y expresión la más pura y excelsa de aquel espíritu apasionadamente religioso.

La dejó incompleta en apuntes sueltos, dispersos, sin trabazón orgánica. Sus amigos de Port-Royal se apoderaron de esos papeles a la muerte del autor y, modificando lo que no era de su gusto, suprimiendo pasajes y completando frases inacabadas, hicieron su edición en 1670.

Víctor Cousin fue el primero que advirtió en 1842 las discrepancias con el manuscrito; solamente las ediciones posteriores a esa fecha nos dan el verdadero texto.

Leyendo ese conjunto de pensamientos religiosos, morales, filosóficos y aun literarios, no acertamos a descubrir con seguridad el plan de Pascal en esta obra, concebida como una apología del cristianismo. Algunas ideas fundamentales podemos, sin embargo, reconstruir. Su fin es traer a los escépticos y libertinos de su tiempo a creer en la religión de Cristo. Dejando las pruebas metafísicas de la existencia de Dios, les demuestra que la religión no es contraria a la razón; y después de hacérsela amar, les prueba que es verdadera.

En una especie de introducción, hallamos pensamientos sobre la diferencia entre el espíritu de geometría y el de finura, intuición o penetración psicológica (*finesse*), reflexiones sobre el estilo y el arte, con otras observaciones preliminares sobre el arte de persuadir.

En la primera parte, «Miseria del hombre sin Dios», invita al hombre a reflexionar sobre su propia naturaleza para que se percate de su debilidad y miseria y vea cómo su razón es impotente para conocer toda la verdad, cómo su imaginación le engaña y su amor propio le extravía; su misma nada le llenará de espanto.

Ensalza en la segunda parte la «Grandeza del hombre», la

cual consiste en el pensar. «El hombre no es más que una caña, la más vil de la naturaleza, pero es una caña que piensa». Su pensamiento y su conciencia le levantan por encima de su miseria; su inteligencia le permite comprender la naturaleza, y su alma es capaz de concebir lo divino.

La tercera parte versa sobre la «Necesidad y excelencia de la religión cristiana». El hombre, grande y miserable a la vez, es un enigma, un caos de contradicciones, que sólo es aclarado por la religión de Cristo. Los filósofos no pudieron dar a este enigma respuesta satisfactoria. Los estoicos, con Epicteto, conocieron la grandeza del hombre, pero cayeron en orgullo y presunción; los pirrónicos, con Montaigne, conocieron la debilidad del mismo y lo rebajaron todavía más; sólo la religión cristiana lo explica por el dogma del pecado original.

Aun desde el punto de vista de nuestro interés, en el caso de una apuesta (*Pari*) sobre la existencia de Dios, deberíamos apostar por la afirmativa; no arriesgamos nada en ello, porque los que abrazan el cristianismo son en esta vida los más felices de los hombres, y, en cambio, tenemos la probabilidad de alcanzar la bienaventuranza eterna.

Empezad por obrar como si creyerais, tomando agua bendita, acudiendo a misa, etc. Esto os hará creer «et vous abêtira», es decir, os libraré de prejuicios, haciendo el sacrificio de una razón artificial, falsamente erigida en facultad de verdad absoluta, y disminuirá las pasiones, que son los mayores obstáculos.

El paso decisivo hacia Dios y la religión no lo da la razón, sino el corazón; pero hay que evitar dos excesos: excluir a la razón y no admitir sino la razón. El corazón tiene sus razones, que la razón desconoce. No conocemos a Dios sino por Jesucristo.

Aquí intercala «el misterio de Jesús», breve meditación de dolorosa ternura sobre la agonía de Cristo: «Jesús estará en agonía hasta el fin del mundo; no hay que dormir durante todo este tiempo... Consuélate; tú no me buscarías si ya no me hubieras hallado. Yo pensaba en ti en mi agonía: he derramado tales gotas de sangre por ti... Tu conversión es negocio mío; no temas y ruega con confianza por mí... Yo soy más amigo tuyo que tal y que cual»<sup>63</sup>.

Cuando Pascal piensa que ya el hombre desea que el

<sup>63</sup> Hasta el profano Sainte-Beuve se conmueve y prorrumpe en estas palabras: «San Juan, el apóstol del amor, ¿tuvo alguna vez más ternura y suavidad sensible que este Arquímedes en llanto ante la cruz?» (SAINTE-BEUVE, *Port-Royal* III 451).

cristianismo sea verdadero, entonces se esfuerza en demostrarle que, en efecto, lo es, con verdad histórica, atestiguada por las profecías y los milagros.

Tal es, en síntesis, la última obra de Pascal, que, con estar inacabada, pasa por uno de los monumentos más sublimes de la literatura universal. Diríase que su misma apariencia de torso mutilado le acrecienta la belleza, como a la *Victoria* de Samotracia.

Rara vez la filosofía religiosa penetró tan hondamente en el misterio del hombre. Muchas de sus páginas parecen escritas hoy mismo por un Agustín que hubiera vivido las tragedias del hombre moderno. ¡Con qué palabras tan agustinianas habla de la naturaleza humana, de las distracciones del mundo, de las pasiones y las concupiscencias, de la nada del hombre sin la fe, de lo finito encerrado entre dos infinitos, de las intuiciones del corazón, de la agonía de Cristo en el huerto de los Olivos, de la perpetuidad del cristianismo y de sus pruebas clásicas! Lo que atrae, conmueve y subyuga a todo lector es la originalidad sorprendente del concepto, la extraña unión de la tendencia eminentemente razonadora con la expresión gnómica y casi paradójica, y luego ese acento tan vivo, tan humano, personal e inmediato.

No discutamos ahora sobre las limitaciones de su cristología ni sobre los rastros de fideísmo y jansenismo que pueden quedar en ciertas páginas, y contentémonos con las conclusiones de Brémond: «Si la teología de Pascal es más o menos sectaria, su oración es exclusivamente católica; dejemos el polemista a Port-Royal y guardemos para nosotros el místico».

**13. Los últimos instantes de Pascal.**—¿Retractó sus ideas jansenistas en los últimos instantes de su vida? Mucho se ha discutido acerca de ello. Nuestra opinión es que no. Murió persuadido de que la verdad estaba con él y de que el papa, infalible en materia de fe, no lo era en cuestión de hechos, por más que estos hechos estuviesen íntimamente relacionados con el dogma. Pascal quiso permanecer siempre hijo fiel de la Iglesia, pero creyó que eso podía compaginarse con la insumisión interna a la condenación de las cinco tesis *in sensu Iansenii*. Obstinadamente se negó—más que Arnauld y Nicole—a subscribir el formulario sin restricciones, porque le parecía una traición a la verdad histórica, y él no era capaz de firmar una cosa que le parecía falsa. Da pena leer aquellas famosas líneas que escribió al saber que las *Provinciales* se po-

nían en el *Indice*: «Jamás los santos se callaron... Ahora bien, después que Roma ha hablado, y, según creemos, ha condenado la verdad; después que se han escrito libros en contra, y esos libros han sido censurados, es preciso gritar tanto más alto cuanto más injustamente se nos censura y cuanto más violentamente se quiere ahogar la palabra hasta que venga un papa que escuche a las dos partes y consulte a la antigüedad para hacer justicia... Si mis cartas son condenadas en Roma, lo que yo condeno en ellas es condenado en el cielo: *Ad tuum, Domine Iesu, tribunal appello*»<sup>64</sup>.

Hay quien ve en estas palabras el grito de todas las herejías, cismas y apostasías. ¡No tanto! Pascal nunca jamás pensó en ser hereje. Otros, en cambio, quieren justificarlo, diciendo que esa frase es de San Bernardo, escrita por el Santo con ocasión del disgusto que se llevó cuando un sobrino suyo alcanzó de Roma permiso para pasar de la Orden cisterciense a la cluniacense. Así es la verdad. Y ciertamente en San Bernardo no es grito de rebeldía contra Roma, sino de fe en la justicia divina. Las circunstancias y, consiguientemente, el sentido de la frase de Pascal varían mucho. En el caso de San Bernardo se trataba de una decisión privada, en que el papa podía equivocarse y obrar mal; mientras que en el de Pascal era una decisión autoritativa y pública, en que todo cristiano tenía obligación de someter su propio juicio y aceptar la decisión romana.

¿Y en la hora de la muerte? Oigamos la declaración que hizo su confesor, Pablo Berrier, ante el arzobispo de París: «El dicho señor párroco de San Esteban... respondió que él conoció al dicho señor Pascal seis semanas antes de su muerte; que le confesó bastantes veces y le administró el santo viático y el sacramento de la extremaunción, y que en todas las conversaciones que tuvo con él durante la enfermedad notó que sus sentimientos eran siempre muy ortodoxos y sumisos perfectamente a la Iglesia y a nuestro Santo Padre el papa. Además, él le dijo en una conversación familiar que le habían enzarzado en el partido de esos señores [de Port-Royal], pero que hacía dos años que se había retirado de ellos, porque había notado que iban demasiado adelante en las cuestiones de

<sup>64</sup> *Pensées*, fragm.920: «Oeuvres» t.14 p.343. Y a continuación este grito, que corearán todos los liberales del siglo XIX: «La Inquisición y la Compañía son las dos pestes (*fléaux*) de la verdad». Y poco antes, en el fragmento 873, esta frase injuriosa y malsonante: «El papa odia y teme a los sabios que no se le someten por voto» (*Oeuvres de Pascal* t.14 p.313).



la gracia y parecían no tener la sumisión debida a nuestro Santo Padre el papa; que, sin embargo, él lamentaba que se relajase tanto la moral cristiana, y que en los dos últimos años se había dedicado exclusivamente al negocio de su salvación y a un trabajo que tenía entre manos contra los ateos y los políticos de este tiempo en materia de religión»<sup>65</sup>.

Desde 1665 se repiten las protestas de la familia de Pascal contra tal declaración. Y el mismo P. Berrier responde reconociendo que las palabras de Pascal pudieron tener otro sentido. En otra declaración añadió: «Yo nunca he dicho que Pascal se retractó. Sólo dije que Pascal murió como muy buen católico, que tenía una paciencia suma y una gran sumisión a la Iglesia y a nuestro Santo Padre el papa».

Mucha sumisión al papa, se entiende *in quaestione iuris*; pero *in quaestione facti* parece que Pascal nunca se sometió a la decisión pontificia con asentimiento interno. Falleció el 19 de agosto de 1662, a los treinta y nueve de su edad.

## VI. P. QUESNEL, TERCER CAUDILLO DEL JANSENISMO

Referidas quedan las circunstancias y vicisitudes por las que se llegó a la *paz Clementina* (1669), que fue mirada como un triunfo de los jansenistas. Hubo muchos que poco después retractaron expresa y terminantemente el juramento con que subscribieron el formulario.

A la sombra de esa paz equívoca se propagaron las ideas jansenistas por medio de numerosos escritos, no menos que las prácticas morales y litúrgicas de carácter rigorista, favorecidas por muchos párrocos, religiosos y obispos.

**1. Arnould y Quesnel. Primeros pasos de éste.**—En 1679, Luis XIV hubo de tomar medidas contra Port-Royal, excesivamente visitado, dispersando a los solitarios. Arnould huyó a Bélgica ese mismo año, porque Luis XIV le vigilaba. Desde el destierro seguía con mirada atenta las fases de la lucha en que estaban empeñados sus secuaces y amigos. En 1662 buscó refugio más seguro en Delf, ciudad holandesa. Allí fue recibido como un enviado de Dios por el vicario apostólico Juan

<sup>65</sup> ERNEST JOVY, *Études pascaliennes* t.5 (París 1928); *Explorations circumpascaliennes* p.10-11. De los últimos días de Pascal, consagrado enteramente a la piedad y a la caridad con los pobres, habla despacio su hermana Margarita Périer en la vida que luego escribió, y que puede leerse en *Oeuvres de Pascal* t.1 p.50-104.

Neercasel, quien le confió los mejores estudiantes de teología a fin de que trabajase en su formación. Entre esos estudiantes se contaba Pedro Codde, el futuro autor del cisma de Holanda. Principalmente ocupábase Arnauld en escribir libros como *Le Fantôme du Jansénisme* (1683), de tendencia cismática, con injurias para la Santa Sede, y en recoger cuantos datos y noticias podía contra la Compañía de Jesús en obras como *La Moral pratique des Jésuites, représentée en plusieurs histoires arrivées dans toutes les parties du monde* (1690-93), cinco volúmenes, que vienen a ser continuación de los dos que con el mismo título había escrito el portroyalista S. de Pontchâteau. Sañudamente ataca a los misioneros de la China, la India y el Japón, así como las doctrinas de cualquier maestro jesuita.

Vuelto a Bruselas, trabajó en perfecta unión con Quesnel, en cuyos brazos entregó el alma a Dios el 6 de agosto de 1694, a los ochenta y cinco de edad. Su corazón, conforme a su última voluntad, fue trasladado a Port-Royal.

Desde aquel momento, el jefe indiscutible del movimiento jansenista era Quesnel.

Pascasio (Pasquier) Quesnel nació en París, en 1634. Estudió las humanidades en el Colegio de la Compañía y después de cursar en la Sorbona la filosofía y la teología entró en el Oratorio de Béruille en 1657. Dos años más tarde se ordenó de sacerdote.

Ya desde entonces se dio a conocer como excesivamente propenso al rigorismo, y en 1673 retractó formalmente el juramento que años antes había hecho y repetido del formulario de Alejandro VII y de la asamblea del clero.

En 1666 fue enviado al Seminario de San Maglorio como segundo director, y allí, al par que trabó amistad con Arnauld, empezó a componer su gran obra: *Réflexions morales sur le nouveau Testament*, que tantas polémicas había de suscitar, y que al principio se reducía a una especie de comentario a las palabras de Nuestro Señor en el Evangelio: *Verbi incarnati J. Ch. verba* (París 1650). Otro libro que publicó entonces, *S. Leonis Magni Opera omnia* (1675), con notas, fue puesto en el *Indice*. Al mismo tiempo daba conferencias en la casa de San Honorato sobre el dogma, la moral y la disciplina de la Iglesia.

Con el fin de limpiar de todo jansenismo la Congregación del Oratorio, pidió el arzobispo de París, Mons. De Harlay, que alejasen de París a Quesnel. Este hubo de retirarse en 1678 a

Orleáns, luego a Mons y en 1684 a Bruselas. Aquí se encontró con su amigo Arnauld.

Las *Reflexiones morales*, aquel librito de corto volumen, empapado en religiosa unción, había ido incrementándose en sucesivas ediciones, hasta convertirse en cuatro gruesos volúmenes, saturados de herejías sobre la gracia, el libre albedrío, la redención, la predestinación, los méritos de Jesucristo, la autoridad suprema de la Iglesia, etc. Así lo publicó en 1692, 1693, 1695. Las ideas jansenistas iban tan encubiertas con el velo de la piedad y devoción, que muchos no las echaron de ver, tanto que Antonio de Noailles, obispo entonces de Chalons y que al año siguiente pasaría a ser arzobispo de París y cardenal, lo recomendó solemnemente a su clero con una entusiasta aprobación. ¡Cuántos males se originaron de aquí!

El libro obtuvo enorme difusión y aplauso. Con todo, no faltaron ojos perspicaces que descubrieron el error. Ya en París, cayó en la cuenta Noailles de lo imprudente de su apología, y procuró que algunos teólogos, entre ellos Bossuet, corrigiesen el libro, sin desaprobalo. No se logró por oposición de los jansenistas.

**2. Se reanuda la contienda jansenística.** — No todo era tranquilidad y sosiego desde la paz Clementina; pero la lucha no se reencendió propiamente hasta principios del siglo XVIII, con ocasión del caso de conciencia; otro caso de conciencia de aquellos que tanto promovían los enemigos del casuismo.

En 1701 se publicó un opúsculo, *Cas de conscience*, verdaderamente sensacional, que vino a soplar las viejas cenizas.

Proponía lo siguiente: un sacerdote jansenista, confesor y director espiritual de un eclesiástico, ha oído que éste, su dirigido, tiene ideas singulares y poco seguras, por lo cual le interroga sobre nueve puntos. El penitente responde: 1) Que condena las cinco proposiciones en todos los sentidos condenados por la Iglesia, pero en la cuestión *de facto*, es decir, si se hallan o no en el libro de Jansenio, sólo tiene una sumisión de respeto y silencio, creyendo que las decisiones de los papas no obligan a más aun a los firmantes del formulario... 3) Que es de opinión que todas las acciones deben ir movidas por el amor de Dios, y, si no, irán manchadas con algún pecado... 5) Que el que asiste a la misa con afecto al pecado mortal comete un nuevo pecado mortal a causa de su mala disposición, contraria a la piedad y respeto que se debe a Dios en el ejercicio del culto... 8) Que lee y tiene por buenos los libros

De la frecuente comunión y las Cartas de Saint-Cyran y otros autores jansenistas. El confesor no se atreve a negar la absolución a tal penitente; pero, por si acaso, eleva su consulta a los teólogos de la Sorbona.

Deliberaron sobre la cuestión cuarenta doctores, atendiendo, sobre todo, al primer punto, y respondieron taxativamente—entre ellos estaban Elías Dupin y Noel Alexandre—que no debía negarse la absolución en aquel caso.

Aunque el dictamen era privado, los jansenistas, gozosos, se apresuraron a lanzarlo a la publicidad, con las firmas de los cuarenta doctores. Contra tan manifiesta violación de los decretos pontificios alzaron su voz de protesta algunos obispos, entre ellos Bossuet y, más que nadie, Fénelon. El papa Clemente XI, por un breve del 12 de febrero de 1703, condenó la respuesta sorbónica y urgió a Luis XIV a que tomase medidas enérgicas contra el jansenismo, que alzaba la cabeza con gesto revolucionario. Todos los doctores del dictamen se retractaron, menos el pertinaz Petitpied y Elías Dupin, que fueron desterrados por el rey.

Como las monjas de Port-Royal des Champs se resistiesen a someterse y rehusasen obedecer a la bula *Vineam Domini* (1705), que ratificaba las censuras de Inocencio X y de Alejandro VII, declarando ser insuficiente el silencio respetuoso, se les prohibió terminantemente recibir más novicias (1706), se las puso en entredicho (1707) y por fin, en el año 1709, Clemente XI dio permiso al monarca para trasladarlas a otros monasterios. El 27 de octubre, comisarios de Luis XIV, escoltados por guardia militar, derribaron violentamente las verjas de la abadía; poco después se veía el desfile de quince religiosas de coro y siete legas, últimos supervivientes de la antigua comunidad, que salían en dirección a diferentes casas monásticas. La famosa abadía de Port-Royal alcanzó entonces, a los ojos de los fanáticos jansenistas o jansenizantes, la categoría de santuario venerando, y muchos, como madame de Sevigné, corrían en peregrinación allá, hasta que los agentes del rey hicieron demoler sus muros y su iglesia (1710).

Los jesuitas, y particularmente el P. Le Tellier, que, como confesor del rey, ejercía gran influencia en la corte, fueron acusados de la destrucción de aquel nido de sectarias. Que aquéllos no tuvieron parte en tal decreto lo ha demostrado el P. Bliard contra Saint-Simon. La culpa no estuvo sino en la testarudez fanática de aquellas 22 monjas, casi todas ancianas, enfermas e ignorantes, que se negaban a obedecer al rey y al papa.

3. **Las «Reflexiones morales», de Quesnel, y la bula «Unigenitus».**—Desde 1703, en que el capuchino P. Timoteo de la Flèche denunció a Roma las *Reflexiones morales*, de Quesnel, se estaba examinando esta obra por encargo del papa.

En Francia, el jesuita J. F. Lallemant (no confundirlo con Luis, el gran espiritual) publicó primero *Le P. Quesnel séditieux* (París 1704) y luego *Le P. Quesnel hérétique* (París 1705). Lallemant tenía amistad y correspondencia con Fénelon, arzobispo de Cambrai.

El temperamento de este amable y nobilísimo Fénelon era el más opuesto al jansenismo. Sus pastorales de 1704 y 1705 ponían en claro que la distinción del derecho y del hecho abría la puerta a todas las herejías e imposibilitaba a la Iglesia la conservación del depósito de la fe. En años posteriores siguió escribiendo con el mismo espíritu, refutando el error jansenista aun en cartas dirigidas a Quesnel, por lo cual era uno de los personajes más aborrecidos de los jansenistas.

Solicitó del papa el monarca francés una bula condenatoria de la obra quesneliana, con tal que antes de expedirla la enviase a París para ser examinada con criterios galicanos. También el rey de España le rogó al romano pontífice en 1704 procediese contra el jansenismo que cundía en los Países Bajos. Clemente XI accedió, declarando en la bula *Vineam Domini* (16 de julio de 1705) que no bastaba el silencio obsequioso, sino que había que rechazar como heréticas las cinco tesis con la boca y con el corazón.

Tres años más tarde, el mismo papa, por un breve (*Universi Dominici gregis*, 13 de julio de 1708)—que no fue recibido en Francia a causa de ciertas cláusulas contrarias a las libertades galicanas—prohibió la lectura de las *Reflexiones morales* y mandó, bajo pena de excomunión, que todos los ejemplares existentes fuesen arrojados a las llamas.

La soberbia de Quesnel se rebeló, diciendo que aquel documento pontificio era «efecto de negra intriga, obra de tinieblas y de horrible maquinación..., atentado escandaloso contra el episcopado, pieza subrepticia y de efecto nulo».

El fluctuante Noailles, arzobispo de París, influido por los jansenistas, y particularmente por P. De la Tour, general de los oratorianos, y por Renaudot, se negó a retirar su aprobación dada al libro de Quesnel, y tomó medidas violentas, impropias de un príncipe de la Iglesia como él era. Así, en 1711, como se hiciese propaganda en París, por las calles y aun en las paredes del palacio arzobispal, de las pastorales del obispo

de Luçon y del de la Rochela, contrarias al libro, mandó que se recogiesen, prohibiendo su lectura. En 1713 suspendió a todos los jesuitas de su arzobispado, privándoles de toda jurisdicción, por creerlos autores o inspiradores de dichas pastorales. Nadie se imagine por eso que Noailles fuera jansenista; tan pronto se mostraba favorable a Quesnel como combatía la obra jansenista del segundo abad de Saint-Cyran, M. De Barcos (*Exposition de la foi catholique touchant la grâce et la prédestination*); era, más bien, veleidoso, y terco cuando sentía lastimado su amor propio.

Fatigado Luis XIV de tantos alborotos y deseando que también Noailles condenase el libro de Quesnel, rogó al papa, ya en 1711, expidiera una bula bien detallada, clara y terminante, que zanjase definitivamente la cuestión. Clemente XI señaló una comisión de cinco cardenales y nueve consultores teólogos (un barnabita, un servita, el jesuita P. Alfaro, un franciscano de la Tercera Orden, un franciscano observante, dos dominicos, un benedictino y un agustino) que examinasen despacio la doctrina de Quesnel. Y al cabo de dos años de largas conferencias, vencidos los muchos enredos y entorpecimientos que se le pusieron, salió por fin la famosa bula *Unigenitus* (8 de septiembre de 1713). En forma global se condenan en ella 101 proposiciones de Quesnel como falsas, o malsonantes, o perniciosas, o impías, o blasfemas, o heréticas, etc.<sup>66</sup> La doctrina de Jansenio sobre la naturaleza caída y sobre la gracia retoña en estas tesis quesnelianas, pero además asoma su cabeza de víbora el error de Edmundo Richer sobre la potestad de la Iglesia, sobre la necesidad del consentimiento universal y el concepto del papa como *caput ministeriale*. De aquí que el jansenismo se diera la mano con el galicanismo para formar el *jansenismo parlamentario*.

**4. Aceptantes y apelantes.**—Puede decirse que en toda la Iglesia una nube inmensa de testimonios—reyes, obispos, universidades—se levantó en favor de la verdad católica, proclamada por el papa en su grave y solemne bula. Sólo el jansenismo se encrespó rebelde, y con él aquellos elementos prevenidos contra Roma y hostiles a los jesuitas.

Luis XIV trabajó por que todos aceptasen la bula *Unigenitus*. Con gran revuelo de los quesnelianos, convocó una reunión extraordinaria de los obispos que se hallaban en París. Aun entre éstos hubo discrepancias. La mayoría aceptaba la

<sup>66</sup> CARREYRE, *Unigenitus*: DTC XV 2061-2162.

condenación de Quesnel; se dividían al señalar el modo como se había de aceptar. Los del ala derecha querían una aceptación pura y simple, sin pedir explicaciones ni darlas. El centro lo constituían muchos que, aceptando pura y simplemente la bula, deseaban se diese a los fieles una instrucción pastoral que explicase el sentido de las proposiciones condenadas; esto lo creían conveniente para excluir las falsas interpretaciones que otros podrían dar. Por intervención de A. G. Rohan, cardenal de Estrasburgo, estas dos facciones se unieron, formando el grupo de los aceptantes, que eran cuarenta. Pero el ala izquierda, compuesta de nueve obispos con Noailles, rehusaba aceptar la bula sin pedir antes al papa una explicación del sentido condenado.

Cuando, por fin, en 1714 se redactó el acuerdo, se creyó que la minoría cedería, mas no sucedió así. Al publicarse por todo el reino la bula *Unigenitus* con la pastoral colectiva de la asamblea, la inmensa mayoría de los obispos—ciento diecisiete—no dudaron en aceptarla, y lo mismo hicieron las universidades, fuera de la de Reims, que resistió algún tiempo. Seis obispos guardaron completo silencio, y Noailles declaró que él pediría al papa una explicación.

Clemente XI escribió al arzobispo de París lamentando que permaneciese obstinado con los jansenistas. Intentó el rey, con asentimiento del romano pontífice, convocar un concilio nacional en el que compareciesen los opositoristas con Noailles; pero la muerte de Luis XIV (1.º de septiembre del año 1715) impidió esta solución y dio motivo a que con el cambio de gobierno reaccionase el jansenismo, siendo nombrado Noailles presidente del Consejo de Conciencia.

La Sorbona alegó que ella no había aceptado la bula sino a la fuerza, y no pocos pretendieron obligar al papa a explicar el sentido de la condenación. Clemente XI se mantuvo firme y amenazó a Noailles con despojarle de la dignidad cardenalicia.

Intervino Rohan, pacificador; pero cuando bajo su presidencia se celebraba una reunión de obispos y parecía próxima la concordia, cuatro obispos recalcitrantes, el de Boulogne, el de Mirepoix, el de Montpellier y el de Senez, apelaron al futuro concilio (1.º de marzo de 1717). De ahí el nombre de *apelantes*. A ellos se adhirió la Sorbona y, en secreto, el arzobispo Noailles.

**5. Muerte de Quesnel. Sumisión de Noailles.**—¿Quién era el alma de este movimiento revolucionario y el hé-

roe venerado por todos los jansenistas y jansenizantes? El antiguo oratoriano Pascasio Quesnel, que desde el extranjero movía los hilos de toda la trama. Residía en Bruselas, según queda dicho, hasta el año 1703, en que, por sus polémicas y a consecuencia de la reacción católica que se obró contra el caso de conciencia, fue encerrado en las prisiones del arzobispo de Malinas, por orden del rey de España, juntamente con su compañero el maurino P. Gerberon. Quesnel consiguió evadirse y corrió a refugiarse en Holanda.

Contra la bula *Unigenitus* protestó vivamente: «No puede aceptarse—decía—sin condenar buena parte de los dogmas de la fe, y basta saber un poco de catecismo para ver inmediatamente que no se puede adherir a la bula en cuestión»; «sería traicionar a la Verdad y violar la justicia el condenar y proscribir las cien verdades condenadas por la bula». Saltó de gozo cuando supo la actitud de los obispos apelantes en 1717, pero dos años después cayó enfermo, y, viéndose cercano a la muerte, firmó una profesión de fe, persistiendo en afirmar que en sus *Reflexiones morales* no hay cosa disconforme con la doctrina eclesiástica y renovando su apelación a un concilio, aunque detestando el cisma.

En su testamento perdona por amor de Dios y de todo corazón a todos aquellos de quienes ha recibido ofensas e injusticias y a cuantos le han acusado de errores y cismas. Murió en Amsterdam el 2 de diciembre de 1719, a la venerable edad de ochenta y cinco años.

Aunque de carácter afable y piadoso, se obcecó en su error con terquedad increíble; desarrolló una actividad semejante a la de su amigo Arnauld, y tanto o más que Arnauld contribuyó a dar al jansenismo del siglo XVIII su carácter agresivo y revolucionario. A Quesnel se le ha hecho también responsable de la decadencia del jansenismo doctrinal y hondamente religioso, que casi desaparece, para convertirse en un mero partido de oposición contra Roma y aun contra el episcopado y contra la monarquía, como se vio en la Revolución francesa<sup>67</sup>.

Con la muerte de Quesnel, el jansenismo quedó sin jefe. Noailles no era propiamente jansenista<sup>68</sup>. Se revolvía contra la bula *Unigenitus*, no porque no creyese que aquellas proposiciones condenadas eran erróneas, sino porque se imaginaba

<sup>67</sup> Del jansenismo en general sentenció Brémond: «Il a tari pour longtemps la sève mystique de notre pays, en développant, en organisant, en éternisant chez nous cet intellectualisme sectaire, auquel notre tempérament national repugne si peu» (*Hist. litt. du sentiment religieux* IV 305).

<sup>68</sup> Véase E. DE BARTHÉLEMY, *Le cardinal de Noailles* (París 1883).



que todo iba dirigido contra él, aprobador incauto de las *Reflexiones morales*.

La sinceridad de su conducta queda muy malparada en el asunto de los apelantes y de su reconciliación. El Santo Oficio condenó la apelación y los mismos apelantes fueron excomulgados por la bula *Pastoralis officii* (28 de agosto de 1718). Noailles apeló también de esta bula, y el Parlamento, que empezaba a hacer causa común con el jansenismo, no la aceptó.

Se temía un cisma dentro del clero francés. Intrigas y protestas contra Roma de parte de algunos obispos; escritos sectarios, bien pagados por los cuantiosos recursos de una caja (*boîte à Perette*) que procedía de Pedro Nicole († 1695), aumentados por las cuotas y donaciones de otros jansenistas; intrusiones del Parlamento en las cuestiones religiosas; gritos revolucionarios; galicanismo y jansenismo unidos en torpe maridaje; todo esto impregna el aire de confusión y de inquietud, preparando el ambiente para una revolución contra Roma y contra el régimen político.

Gracias al abate Dubois, al cardenal Rohan y a otros obispos celosos y enérgicos, se evitó un cisma, y en 1720 se llegó a una concordia. El Parlamento hizo de la bula ley del reino, y Noailles se comprometió a aceptarla públicamente, dirigiendo una pastoral con explicaciones a sus fieles. Hízolo dolosamente, metiendo ciertas cláusulas restrictivas que no figuraban en el ejemplar enviado al papa, por lo cual éste hizo constar que no se daba por contento con lo hecho.

Muerto Clemente XI el 19 de marzo de 1721, le sucede Inocencio XIII, que confirma la bula *Unigenitus* y no llega a reinar tres años completos. En mayo de 1724 sube al trono de San Pedro Benedicto XIII, que también confirma la bula.

Peor que el arzobispo de París se portaba el obispo de Senez, que en una pastoral de 1726 manifestaba tendencias revolucionarias y cismáticas. Juzgado por un tribunal eclesiástico, con aprobación del rey, fue suspendido de sus funciones episcopales.

Noailles, al paso que envejecía, se ablandaba. Viendo que se le acercaba la muerte, escribió secretamente al papa (19 de julio de 1728) haciendo profesión de sumisión y obediencia a la Santa Sede. Benedicto XIII le exhortó a que la hiciera pública, y Noailles por fin se sometió públicamente el 11 de octubre de 1728, después de quince años de rebeldía; no sabemos si su retractación fue del todo sincera. Murió el 4 de mayo de 1729.

6. **El convulsionismo de San Medardo.**—Con la desaparición de Noailles perdieron los apelantes su más fuerte sostén. También la Sorbona, reconociendo que su prestigio se había mermado notablemente por favorecer a los adversarios de Roma, quiso echar pie atrás. Un real decreto de 1729 le propuso la expulsión de los recalitrantes. Deliberó la Facultad Teológica sobre el asunto, y acordó declarar nula la apelación y cuantas manifestaciones hubiera hecho en este sentido. Casi todos los doctores se sometieron, y los que no fueron borrados de la lista de los doctores sorbónicos.

La secta jansenista no pudo menos de resentirse con tales golpes. Siguieron, sin embargo, en su ciega intransigencia algunos obispos, como los de Auxerre y Montpellier; no pocos párrocos y ciertos religiosos, principalmente oratorianos y benedictinos de San Mauro.

Como también la autoridad del rey era contraria a la herejía y no se veía personaje de autoridad que levantase el prestigio de la secta, ésta trató de ganarse el favor popular con el recurso más aparatoso y que más conmueve a los pueblos: con los milagros.

Hacía falta un taumaturgo, y lo encontraron en el diácono Francisco de París (1690-1727), que acababa de morir después de una vida virtuosa dedicada a obras de caridad, aunque afiliado al jansenismo. Había sido enterrado en el cementerio parisiense de Saint-Médard, y en torno de su sepulcro empezaron a reunirse algunos jansenistas con otras gentes, esparciendo el rumor de que por su intercesión se obraban allí milagrosas curaciones.

Pronto las peregrinaciones se multiplicaron, y con ellas un hervidero de supercherías. Gentes de ínfima clase social, hombres arruinados, mujeres sospechosas y truhanes venían a pedir favor al santo jansenista. Por sugestión o por malicia, muchos gritaban que se sentían repentinamente curados<sup>69</sup>.

A las curaciones milagrosas sucedió una segunda fase más espectacular: el convulsionismo. Hombres y mujeres daban saltos, hacían contorsiones y movimientos desordenados entre los gritos y aplausos del vulgo. Había quienes proferían vaticinios y caían en éxtasis. Centenares de convulsionarios, en verdadera epidemia de psiconeurosis y de histeria, convirtieron el cementerio de Saint-Médard en teatro de las acciones más extravagantes e indecentes, tanto que ocasionaron la interven-

<sup>69</sup> P. F. MATHIEU, *Histoire des miraculés et des convulsionnaires de Saint-Médard* (París 1864).

ción de la policía, y el cementerio fue cerrado por orden real en 1732.

Refugiados en casas particulares y condenados por la autoridad eclesiástica del arzobispo de París, M. De Vintimille, los convulsionarios jansenistas continuaron cometiendo excesos inmorales, de los que no hay que hacer responsables a los jansenistas más autorizados, que siempre reprobaron el convulsionismo.

**7. Parlamentarismo jansenista.**—El Parlamento, siempre galicano y antirromano, uniéndose estrechamente con el jansenismo en la cuestión de Quesnel. Desde ese momento se observan dos direcciones en la secta jansenista: el jansenismo moral, vulgar, degenera en el convulsionismo de Saint-Médard, que va tomando diversas formas hasta el fareinismo o secta de flagelantes, sugestionados por la conducta anormal de Bonjour, párroco de Fareins. La otra dirección, el jansenismo superior y doctrinal, se refugia en el Parlamento galicano, resultando de esta alianza el parlamentarismo jansenista, que se resiste a toda prescripción episcopal, a las órdenes reales y a los documentos pontificios, rechazando aun la bula de canonización de San Vicente de Paúl (1737).

Era cuestión de principios. Pero la resistencia se hizo más tenaz y violenta con la célebre cuestión de la negación de sacramentos y los *billetes de confesión*. Es el caso que la mayor parte del clero determinó negar los sacramentos, aun *in extremis*, a los apelantes obstinados o que no presentasen un billete que atestiguara se habían confesado con un legítimo sacerdote. Tal determinación fue aprobada por Benedicto XIV. Sucedió que, conforme a esta medida, murió sin sacramentos el oratoriano P. Lemère en 1752. El escándalo fue enorme. Los apelantes acudieron al Parlamento, el cual comenzó a perseguir a los sacerdotes y obispos que seguían la costumbre de exigir el billete.

Protestaron los obispos ante el rey, y Luis XV anuló el mandato del Parlamento. Este no cedió, y como el monarca se mostrase débil e indeciso, varios sacerdotes sufrieron proceso y encarcelamiento. El mismo arzobispo de París, el integérrimo y valiente Cristóbal de Beaumont, fue desterrado de la corte.

El mayor triunfo del jansenismo tuvo lugar en 1762, cuando el Parlamento, cediendo a sus impulsos antirromanos y a la filosofía anticristiana de los ministros enciclopedistas, logró la supresión de la Compañía de Jesús en Francia, preámbulo

de la supresión general o extinción del Instituto de San Ignacio en toda la Iglesia (1773).

El fruto de esta ruidosa victoria se había de cosechar pronto en la Revolución francesa. En su cismática *Constitución civil del clero* le cupo buena parte al jansenismo revolucionario, que proclamaba las libertades galicanas y llevaba debajo del brazo la *Enciclopedia* <sup>70</sup>.

## VII. EL JANSENISMO EN OTROS PAÍSES

**1. El jansenismo, herejía o partido y secta.**—Debemos hacer aquí una observación. No todos aquellos que eran tachados de jansenistas merecían la calificación de herejes. No era siempre fácil definir la posición del adversario en el ardor de la contienda, máxime tratándose de individuos tan camaleónicos, escurridizos y amigos de sutiles distingos como los jansenistas y filojansenistas. Hubo, indudablemente, excesos en el hablar, como los hubo en la Edad Antigua al designar a los arrianos y nestorianos, o en el siglo XIII a los albigenses, y en el XVI a los alumbrados o a los protestantes. Eso sucedió a principios del XX con los modernistas. Y algo parecido acontecerá siempre.

Desde el momento en que Inocencio X condenó las cinco proposiciones contenidas en el *Augustinus*, existió el jansenismo herético. Cuantos en adelante defendiesen pertinazmente esas tesis incurrían en herejía. Pero ya quedan arriba referidos los ardides dialécticos, paralogismos y frágiles argucias a que acudieron muchos para—sin cambiar de doctrina—afirmar que no eran herejes. A Jansenio lo veneraban como a un Santo Padre, negando que las cinco proposiciones anatematizadas fueran realmente suyas. La culpa de todo se la endosaban a los jesuitas, como si éstos englobasen bajo una misma denominación de *jansenistas* a todos los adversarios de la Compañía de Jesús; no había, pues, que hablar de *jansenismo*, sino de *anti-jesuitismo*. De nada sirvió que Roma continuase hablando de jansenismo y anatematizando otros nuevos errores jansenísticos; v.gr.: en el decreto del Santo Oficio de 1690, bajo Alejandro VIII, y en la constitución dogmática *Unigenitus*

<sup>70</sup> Sobre las consecuencias sociales que el jansenismo pudo tener para la Iglesia (ideas democráticas, reformas litúrgicas, etc.), véase E. PRÉCLIN, *Les conséquences sociales du Jansénisme*: RHEF 21 (1935) 354-91; PRÉCLIN, *Les jansénistes du XVIII<sup>e</sup> siècle et la Constitution civile du clergé* (París 1920) especialmente p.278-460.

(1713), del papa Clemente XI. ¿Es que Roma veía visiones y azotaba tan sólo sombras?

«El jansenismo herético no es más que un fantasma», gritó a todos los vientos aquel tenaz y apasionadísimo jansenista a quien los suyos apellidaron «el gran Arnauld», de tan elocuente lengua como deslustrada pluma, quien con el título *Le fantôme du jansénisme* añadió un tratado más a los 43 voluminosos tomos de sus obras completas<sup>71</sup>.

Mucho más moderado en todo, en doctrina como en carácter, se nos presenta Pierre Nicole («*le janséniste malgré lui*», según lo definió benévolamente H. Brémond), colaborador de Arnauld en muchos escritos y de Pascal en las *Provinciales*. Pues bien, Nicole, tal vez porque en el problema básico de la gracia no andaba de acuerdo con sus amigos, sostuvo la opinión de que el jansenismo era una herejía quimérica o imaginaria (*Lettres sur l'hérésie imaginaire*, 1664-65), inventada por fantasías calenturientas y poco objetivas (*Lettres visionnaires*, 1667). Esto no le impedía escribir sobre «*la nouvelle hérésie des jésuites*», acusándolos de *herejes* porque en su colegio de Clermont habían propugnado la infalibilidad del papa en la cuestión *de facto et de iure*.

Que el jansenismo no era un fantasma ni una quimera lo intuyó claramente Richelieu cuando metió en prisión a Saint-Cyran, de la que no salió mientras vivió el cardenal-ministro; y al príncipe de Condé, que quiso interceder por el encarcelado, le replicó: «No sabéis de quién me habláis; ese hombre es más peligroso que seis ejércitos»<sup>72</sup>.

Y lo experimentó Luis XIV, quien, por temor a que el partido jansenista se convirtiese en otro partido como el de los hugonotes, intentó aniquilarlo destruyendo en 1709 el famoso monasterio de Port-Royal.

Fantasma y quimera lo reputaba también J. L. Villanueva en 1811. Y, saltando hasta el siglo xx, tropezamos con «el último jansenista», o, por lo menos, defensor histórico del jansenismo: Agustín Gazier († 1922). Este ilustre profesor de la Sorbona, serio y benemérito historiador de Port-Royal y de problemas religiosos, confiesa en el *Avant-propos* de su último libro, haciéndose eco del gran Arnauld, que no puede escribir la historia del jansenismo. ¿Por qué? «Sería preciso, para escribir una tal historia, creer en la existencia de ese fantasma;

<sup>71</sup> *Oeuvres* XXV 7-140.

<sup>72</sup> «Il est plus dangereux que six armées» (SAINT-BEUVE, *Port-Royal* II 23).

sería preciso estar persuadido de que en el siglo XVII y después ha habido en el mundo jansenistas de carne y hueso. Ahora bien, los jesuitas y sus adherentes son los únicos que creen haber encontrado este fenómeno, o, más bien, este monstruo comparable a los hipogrifos y a los unicornios. Verdaderos jansenistas no los ha habido jamás»<sup>73</sup>.

Séanos permitido referirnos en esta HISTORIA, si no a los herejes, por lo menos a los hombres del «movimiento jansenístico», del «partido jansenístico», y hasta podríamos hablar de la *secta* jansenista, en el sentido clásico latino de este vocablo, a la manera como hablaba Cicerón de las «*varias philosophorum sectas*» o escuelas.

Hay autores perfectamente católicos que, dando por liquidada definitivamente la cuestión dogmática del jansenismo, encuentran dificultad—y se comprende—en aplicar la etiqueta de jansenista a muchos de los que un tiempo la llevaron por acusación de jesuitas (y de no jesuitas). Suponemos que la misma dificultad hallarán esos historiadores al tratar de los arrianos, nestorianos, albigenes... y modernistas<sup>74</sup>.

## 2. El jansenismo en Holanda. Cisma de Utrecht.—

Sólo breves palabras acerca del jansenismo en Holanda, país que vio nacer a Jansenio y tierra trabajada desde antiguo por fanáticos calvinistas. En Amsterdam nació el oratoriano Pieter Codde (1648-1710), discípulo y amigo de Arnauld, con quien vivió algunos años en Delf. Nombrado vicario apostólico de Holanda en 1688, se propuso seguir, asesorado por Arnauld y Quesnel, a los cuatro obispos recalcitrantes de Francia, que rehusaban pertinazmente subscribir el *Formulario* de Alejandro VII, e hizo suyas no pocas doctrinas jansenistas, como las concernientes a la gracia y al primado romano, así como las prácticas litúrgicas y la disciplina sacramental.

Una comisión de cardenales autorizada por Inocencio XII le ordenó personarse en Roma para dar cuenta de sus ideas jansenistas. Fue examinado en varias sesiones cardenalicias, que se continuaron en 1700 bajo Clemente XI, siendo juzgado culpable de doctrinas heterodoxas; y como el reo no diese señales de arrepentimiento, el romano pontífice lo suspendió

<sup>73</sup> *Histoire générale du mouvement janséniste depuis ses origines jusqu'à nos jours* (París 1922-24) vol.1.

<sup>74</sup> «Le jansénisme théologique est une question réglée et classée définitivement» (L. CEYSSSENS, *Le Jansénisme. Considérations historiques préliminaires*, en *Nuove ricerche storiche sul Giansenismo*: Anal. Gregor. 71 [Roma 1954] 4-7). Algunas de esas consideraciones son más interesantes que bien fundadas.

de todo ejercicio y administración de su vicariato apostólico y de todos los privilegios, facultades e indultos recibidos de la Santa Sede. En vano salió a su defensa su amigo P. Quesnel; en vano el clero de Utrecht se solidarizó con él negándose a acatar la autoridad del nuevo vicario.

Cuando Codde en 1703 regresó a Utrecht, vio que en torno suyo se reunían muchos amigos, animándole a que resistiese a las órdenes de la Santa Sede. Clemente XI dio muestras de energía, y Codde, atemorizado ante una posible excomunión, se justificó en un escrito en que defendía la pureza de su fe y prometía abstenerse de ejercer las funciones de su ministerio episcopal. El jansenismo holandés, que veía en Codde a su caudillo, levantó gran polvareda publicitaria en su favor, tanto que en 1707 condenó el papa no menos de 31 escritos que apologizaban a Codde. Este murió a fines de 1710, después de recibir los últimos sacramentos de manos de un sacerdote suspenso y excomulgado.

Quince años más tarde, el arzobispado de Utrecht se constituyó en Iglesia cismática (cisma de Utrecht). Esta Iglesia, al reunirse el conciliábulo de Pistoya (Toscana), lo aplaudió fervorosamente; protestó en 1854 contra la definición dogmática de la Inmaculada y después del concilio Vaticano I simpatizó con los Viejos Católicos de Alemania y Suiza. En 1907 contaba con 27 parroquias, 31 sacerdotes y 8.573 fieles. El día de hoy —escribía en 1950 J. Carreyre—, la Iglesia de Utrecht (con sus tres obispos cismáticos) está más cerca de los protestantes que de los católicos<sup>75</sup>.

**3. El jansenismo italiano.** — Es preciso convenir con G. Mantese en que el jansenismo de la península itálica presenta características propias. «No es, ciertamente, el jansenismo clásico de Jansenio y Saint-Cyran el importado en Italia, ni siquiera el de Arnauld, sino el quesnelianismo del siglo XVIII, fraccionado en mil cuestiones religioso-políticas, devoto y obsecuente al galicanismo parlamentario, enemigo declarado de los jesuitas y del absolutismo eclesiástico; en algunos casos, también del civil. Lo mismo en Italia que en Francia, este tardío jansenismo es más activo en el campo político y en la defensa de las prerrogativas del gobierno, con perjuicio de los sagrados derechos de la Santa Sede, que no en el campo religioso-doctrinal»<sup>76</sup>.

<sup>75</sup> J. CARREYRE, *Utrecht, Église*: DTC XV 2390-2446.

<sup>76</sup> G. MANTESE, *Pietro Tamburini e il giansenismo bresciano* (Brescia 1942) 12.

También B. Matteucci opina que el jansenismo, al entrar en Italia, se olvidó de la teología de Jansenio, para fundirse en la gran corriente jurisdiccionalista, que amputaba derechos inalienables de la Santa Sede para otorgárselos a los reyes (regalismo) o a los obispos (episcopalismo).

Ya en 1739 observaba el mismo fenómeno en Roma el conde C. de Broesses: «El clero romano—así en una de sus cartas—tiene sus jansenistas incluso en el colegio cardenalicio, pero son de una especie diferente de los nuestros. El jansenismo de Italia no insiste sobre *el hecho* o el *derecho* de las cinco proposiciones, ni sobre las ciento una (*de Quesnel*), ni sobre la jerigonza de la *gracia eficaz* o *suficiente*, sino sobre la cuestión de saber si la decisión del papa *ex cathedra* es infalible o no»<sup>77</sup>.

Sin negar a ese testimonio un fondo de verdad, tenemos que estar alerta para no confundir el jansenismo con las diversas formas de *jurisdiccionalismo* (regalismo, galicanismo, josefinismo, episcopalismo o febronianismo). Esa confusión se advierte en todos los escritores del siglo XVIII que no sean teólogos de profesión y perdura en nuestros días aun en historiadores que se proponen reaccionar contra ese turbio confusionismo que casi imposibilita hacer la historia del movimiento propiamente jansenista.

La simpatía de los italianos—nada más que simpatía—hacia el jansenismo francés brotó espontáneamente en ciertos agustinos entusiastas de la teología de San Agustín, tan estudiada, glorificada y sublimada hasta el disloque por Jansenio y sus secuaces. Así, por ejemplo, en Enrique Noris, futuro cardenal († 1704); en Fulgencio Bellelli († 1748) y en J. Lorenzo Berti († 1766), en cuyas obras, de acentuado agustinismo, vieron algunos jesuitas y no pocos obispos algún reflejo de Bayo y de Jansenio. En círculos sociales más amplios se originó el interés benévolo por el jansenismo mediante la lectura de autores franceses doctísimos y profundamente religiosos, pero más o menos tarados de jansenismo, como los historiadores L. S. de Tillemont, piadoso sacerdote, amigo de los jansenistas, y Noel Alexandre, O.P., galicano jansenizante; a los que es lícito añadir los nombres de algunos insignes benedictinos de la Congregación de San Mauro.

El gran abanderado del jansenismo italiano fue el fastuoso cardenal Domenico Passionei (1682-1761), aficionado al arte,

<sup>77</sup> C. DE BROESSES, *L'Italie... Lettres écrites d'Italie* (París 1836) II 154. Adviértase que el autor de la carta era amigo de Passionei.



a la cultura y a la Ilustración. Sirvió a la Iglesia con sus misiones diplomáticas en Holanda, Francia, Suiza y Austria; pero, nombrado cardenal y más tarde prefecto de la Biblioteca Vaticana (1755), llevó una vida de gran señor en el palacio de la Consulta y en su *eremitaggio* de Frascati, donde, sentado en un sillón bajo el retrato de Arnould, pasaba buena parte del año entre obras de arte antiguo, libros de erudición y amigos literatos, con quienes se entretenía leyendo a Voltaire y solazándose con las *Provinciales* de Pascal. No era propiamente un sabio, sino un espíritu enciclopédico y gran bibliófilo, cuyo jansenismo—si en él cabía algo de Jansenio—se podría reducir a la crítica intemperante de la Iglesia de su tiempo, al anti-jesuitismo y a la protección que dispensó a cuantos militaban en el partido jansenista.

Gozaban de la amistad de Passionei dos prelados, Bottari y Foggini, que formaban con el cardenal el triunvirato del jansenismo romano<sup>78</sup>. Giovanni Bottari († 1775) era filólogo, arqueólogo, subprefecto de la Biblioteca Vaticana; Pier Francesco Foggini († 1783), aficionado a la crítica histórica y a la teología de San Agustín. El propio Passionei afirma en una carta, hablando en tercera persona de sí mismo y de Bottari, que son «*capi de' Giansenisti a Roma*». Monseñores de la curia, clérigos ilustrados, personas doctas, religiosos de diversos conventos, unidos todos por aficiones culturales y por la común aversión a los jesuitas, solían congregarse periódicamente en varios lugares para conversar y murmurar, a modo de tertulias, o para tratar puntos de estudio y tener conferencias. Teníanse por jansenistas, pero basta y sobra con apellidarles filojansenistas y antijesuitas<sup>79</sup>.

Prescindiendo de los suntuosos palacios de Passionei, adonde sólo acudirían personajes de alto coturno, tres eran los círculos jansenísticos de mayor renombre en la ciudad de los papas:

1) El del *Archetto*, presidido por Bottari; decíase del *Archetto* porque sus miembros se reunían en la casa de Bottari y de Foggini, unida por un *archetto* al palacio Corsini (Trastevere). Lo frecuentaban los cardenales A. Corsini y F. Tamburini, el general de los agustinos, Vázquez; el escolapio Martín Natali y otros. El primero que nos habla de este círculo es

<sup>78</sup> «I capi del movimento», los define E. DAMMIG, *Il movimento giansenista a Roma* (Città del Vaticano 1945) 70.

<sup>79</sup> Ellos mismos se consideraban jansenistas a su modo: «*sancti catholici giansenisti*». Véase el testimonio de un agustino en DAMMIG, p.120.

Escipión Ricci, que en su juventud allí bebió, juntamente, jansenismo y antijesuitismo.

2) El círculo de la *Vallicella* o de los Filipinos, en la *Chiesa Nuova*, cuyo iniciador suele decirse el P. Carlos Masini, «cabeza del nuevo partido o secta de los nuevos jansenistas», según se expresaban algunos del mismo Oratorio de la *Chiesa nuova*, enemigos suyos.

3) El círculo de Pietro Tamburini sucedió, en parte, al del Archetto y tenía sus reuniones, todos los lunes, en la casa del canónigo Fabio De Vecchi. Este Pietro Tamburini († 1827) era estimado como el mejor teólogo del jansenismo italiano; será luego el inspirador del sínodo de Pistoya. Amigo inseparable suyo desde la juventud era Giuseppe Zola († 1806), de carácter más reflexivo y de influencia casi igual en los círculos jansenistas<sup>80</sup>. Juntos permanecieron en Roma, hasta que Zola obtiene una cátedra en Pavía en 1774; poco después, en 1778, Tamburini alcanza otra cátedra en la misma Pavía. El ambiente romano empezaba a serle menos propicio.

La Ciudad Eterna puede considerarse como foco de irradiación jansenística hacia otras ciudades italianas, porque en Roma se formaron y de Roma partieron a formar nuevos enjambres personalidades destacadas, que encendieron nuevas brasas allí donde ya había comenzado el fuego.

Sin carácter unitario y con variedad de rasgos característicos surgen pequeños centros en Turín, Milán y Venecia; otro más fuerte, aunque de carácter casi exclusivamente «jurisdiccionalista», en Nápoles, por obra del obispo de Potenza, Giovanni A. Serrao († 1799), y del arzobispo de Taranto, Giuseppe Capecelatro († 1836), de sentimientos liberales, con muy poco de jansenista y mucho de las ideas de la Ilustración, en cuyo *Credo*, al decir de Dammig, había notables lagunas<sup>81</sup>.

Mucho más teológico es el grupo de Génova, con el oratoriano V. Palmieri († 1820), que intervino en el sínodo de Pistoya; el dominico B. Solari († 1814); Eustaquio Dégola († 1826), P. M. Del Mare († 1824), etc.

<sup>80</sup> Zola «il minor fratello spirituale di Pietro Tamburini», según A. JEMOLO, *Il Giansenismo in Italia prima della Rivoluzione* (Bari 1928) 116.

<sup>81</sup> G. CIGNO, *Giovanni A. Serrao e il giansenismo nell'Italia meridionale* (Roma 1936): G. M. DE GIOVANNI, *Il giansenismo a Napoli*, en *Nuove ricerche: Analecta Gregoriana* LXXI 195-210. Sobre la Universidad de Turín véase P. STELLA, *Giurisdizionalismo e Giansenismo a Torino: Salesianum* 20 (1958) 209-49, 352-415. Además, E. CODIGNOLA, *Illuministi, Giansenisti et Giacobini nell'Italia del Settecento* (Florenia 1947).

Y, en fin, recordemos que en Pavía enseñaron el teólogo Pietro Tamburini y su amigo G. Zola.

Del sínodo de Pistoya (1786), que se propuso reformar la Iglesia de Toscana con espíritu jansenista, bajo la presidencia del obispo Escipión de Ricci y la protección del gran duque Leopoldo, hermano de José II, véase lo escrito en otras páginas.

**4. Jansenistas españoles.**—El jansenismo español es todavía más difícil de definir que el italiano. Se infiltró lentamente en el siglo XVIII a la sombra del regalismo borbónico, de la Ilustración y del antijesuitismo dominante. Decimos que hay que esperar al siglo XVIII porque, si bien es cierto que en el XVII existió y escribió y polemizó con alguna resonancia nacional un auténtico jansenista, A. González de Resende, de la Congregación de los Clérigos Menores, pero su influencia apenas se dejó sentir, y, muerto el autor, hasta su nombre fue olvidado. De él sabemos muy poco: que en 1644 enseñaba teología a los de su Congregación en Alcalá; que tenía preparada una gran obra teológica, de la que sólo publicó un volumen: *Disputationes theologicae de iustitia originali* (Lyon 1677); que la Inquisición la condenó por decreto del 26 de junio de 1681 y que antes de morir—ignoramos el año—abominó del jansenismo, como si nunca lo hubiera defendido <sup>82</sup>.

Salvo este caso, tal vez único en la teología española, el jansenismo dogmático no arraigó en nuestra tierra. Teológicamente fue muy escaso y pobre. Simpatizaron con él algunos españoles, incluso algunos obispos de los nombrados por Carlos III, mas ninguno alcanzaba la talla teológica suficiente para discutirlo y exponerlo científicamente. Mientras no se analicen atentamente los escritos y las declaraciones de los personajes que en las historias del siglo XVIII español se llaman «jansenistas», será aventurado endilgarles ese apelativo, porque a lo mejor no son más que «filojansenistas», que simpatizan con el jansenismo estricto más con el corazón que con la mente. La historia del jansenismo en España no se ha escrito todavía, y hay que proceder con mucha precaución para no catalogar entre los precursores del jansenismo a cuantos leyeron y estudiaron autores franceses de fines del XVII, poco ortodoxos tal vez, pero de ningún modo jansenistas.

<sup>82</sup> Lo dio a conocer A. PÉREZ GOYENA, *Un jansenista español desconocido*, en *Razón y Fe* 90 (1930) 24-40. Antes se había referido a él F. H. REUSCH, *Der Index der verbotenen Bücher* vol.2 (Bonn 1885) 671.

Mas tampoco se ha de ir al extremo contrario de quitar al vocablo su significado teológico o de absolver de toda mácula de jansenismo a los que—sin propugnar las opiniones condenadas por la Iglesia—enaltecían a las personas que encarnaban esas opiniones o les mostraban públicamente su simpatía. En este caso merecen el apelativo de «filojansenistas».

Se ha achacado a Menéndez Pelayo y a otros el prodigar el epíteto de jansenista a muchos que sólo eran regalistas o jurisdiccionalistas, mutiladores de los derechos de la Santa Sede. Y es verdad. Pero aquel joven escritor que en tantas cosas se adelantó a todos, previniendo la acusación, puntualizó así los conceptos:

«Cuando los llamados en España *jansenistas* querían apartar de sí la odiosidad y el sabor de herejía inseparables de este dictado, solían decir, como dijo Azara, que tal nombre era una calumnia, porque *jansenista* es sólo el que defiende todas o algunas de las cinco proposiciones de Jansenio sobre la gracia, o bien las de Quesnel, condenadas por la bula *Unigenitus*. En este riguroso sentido es cierto que no hubo en España jansenistas; a lo menos, yo no he hallado libro alguno en que de propósito se defienda a Jansenio. Es más, en el siglo XVIII, siglo nada teológico, las cuestiones canónicas se sobrepusieron a todo. A las lides de la predestinación y la presciencia, la gracia santificante y la eficaz, sucedieron en la atención pública las controversias acerca de la potestad y jurisdicción de los obispos, primacía del papa o del concilio, límites de las dos potestades, eclesiástica y secular; regalías y derechos mayestáticos, etc., etc. La España del siglo XVIII... hormigueó de canonistas, casi todos adversos a Roma. Lllamarlos *jansenistas* no es del todo inexacto, porque se parecían a los solitarios de Port-Royal en la afectación de nimia austeridad y celo por la pureza de la antigua disciplina, en el odio mal disimulado a la soberanía pontificia... y, finalmente, en el aborrecimiento a la Compañía de Jesús»<sup>83</sup>.

En páginas posteriores se refiere a «*lo que se llamaba jansenismo*».

**5. Obispos filojansenistas.**—En resumidas cuentas, todavía no sabemos bien ni cuáles son los orígenes y las raicillas

<sup>83</sup> *Historia de los heterodoxos españoles* (Madrid 1917-33) VI 133-35. El modo de expresarse de Menéndez Pelayo trató de corregírsele, no sin apasionamiento y con afán apologético de su Orden, el agustino M. F. MIGUÉLEZ, *Jansenismo y regalismo en España. Datos para la historia* (Valladolid 1895).

primeras del «jansenismo» español, ni cuáles son sus lineamientos característicos, ni quiénes los verdaderos representantes de aquel fenómeno eclesiológico, moral, pedagógico y político, cuyos rasgos más salientes, a nuestro juicio, son la tendencia a mutilar los derechos jurisdiccionales del primado romano y su visceral antijesuitismo, unido esto a una simpatía, más cordial que mental, al partido jansenista francés. Otros rasgos le son advenedizos. Tal vez, el más caudaloso cauce por donde pudieron infiltrarse en España las ideas jansenísticas pueda dibujarse en la fortuna que aquí hallaron las obras del afamado canonista Z. B. van Espen (1646-1728), natural y maestro de Lovaina, de donde huyó para refugiarse entre los jansenistas de Holanda, defensor de la Iglesia de Utrecht. Todos sus escritos, puestos en el *Index* en 1713 y 1732 por su regalismo y jansenismo, influyeron en el episcopalismo de Febonio. Muchos juristas y canonistas españoles hicieron de aquellos libros su lectura favorita. Merecería un estudio seguir esta pista, sin aminorar el positivo influjo italiano.

Lo que salta a los ojos en el reinado de Carlos III es que unos cuantos obispos declaran sin ambages abierta oposición a la Compañía de Jesús. No indagemos si sus acusaciones eran sinceras; baste decir que esos obispos—no sabemos cuándo ni por quién—empiezan a ser llamados, impropriamente, «jansenistas». Fue la camarilla del conde de Aranda la que los descubrió y los elevó a sus respectivas sedes episcopales. Señalemos aquí solamente cuatro, a los cuales agregaremos otro del reinado de Carlos IV.

1) *Francisco Armanyá, O.S.A., obispo de Lugo (1768-85) y arzobispo de Tarragona (1785-1803)*.—Este piadoso y docto teólogo, aunque contrario al molinismo y al probabilismo jesuíticos, no puede con verdad llamarse ni jansenista ni filojansenista. Como pastor de su grey, creyó que debía evitar el escándalo del pueblo por la expulsión de los jesuitas españoles y por la supresión de la Compañía de Jesús. Con ese intento escribió una pastoral, haciendo lo posible por justificar las medidas extremas tomadas por el rey y por el papa «contra una religión—así se expresa—que había dado tantos santos al cielo, tanto esplendor a las letras, tantos hijos y defensores a la Iglesia»<sup>84</sup>.

Así hablaba a sus ovejas; pero al ministro Manuel de Roda, que le pedía su parecer, le responde en tono muy dis-

<sup>84</sup> F. TORT MITJÁNS, *Biografía histórica de Francisco Armanyá Font, O.S.A.* (Villanueva y Geltrú 1967) p.145.

tinto, dejándose arrastrar por el espíritu que reinaba en la corte. Asegura que no ha podido conocer a los jesuitas en el tiempo de su episcopado, pero se atreve a reprobar «la ambición y mundana política de la Compañía..., de esa fuente manan los raudales de moral corrompida». Tratándose de una persona tan recta y bien intencionada como el obispo Armanyá, es triste verle repetir de memoria lo que propalaban los «filoiansenistas». Tanta era la fuerza del ambiente bajo Carlos III.

2) *José Climent, obispo de Barcelona (1766-75)*.—Siendo este obispo uno de los más cualificados de su tiempo y de los mejor dotados para la cura pastoral, hay que decir que fue también uno de los más comprometidos con el jansenismo extranjero. Solamente su belicoso antijesuitismo le movió a aceptar la mitra de Barcelona que le ofrecía la corte insistentemente, y al fin asintió con la esperanza de barrer de aquella diócesis la dominante actividad de los ignacianos. Todos reconocen en él cierta severidad moral, según la estampa clásica de los portroyalistas; sincero amor a los pobres y un decidido afán de promover la educación popular y de reformar la predicación de los templos. Para lograr esto último no creemos que se inspirase en Erasmo y Port-Royal (como se imagina Saugnieux, que lo ha estudiado), sino en los grandes predicadores franceses, y más aún en su venerado Fr. Luis de Granada y en otros clásicos preceptistas y oradores de la tradición española. Su ideal reformista se cifraba en el retorno a la antigua disciplina eclesiástica, en lo cual coincidía con los galicanos y con los soñadores goticistas españoles tipo Masdeu. Su ecle-siología se fundaba en el episcopalismo y el conciliarismo. Su filojansenismo se manifestó en la amistosa correspondencia epistolar con el fanático canónico de Auxerre Augustin Clément, viajero propagandista y apóstol ardoroso del jansenismo. Este extraño personaje, un poco aventurero, le suplicó declarase su adhesión al concilio de Utrecht (1763), y el obispo, al no atreverse a una aprobación paladina, escribió el 26 de marzo de 1769 una pastoral que «constituye—a juicio de su biógrafo—un valiente compendio de toda la preocupación teológico-pastoral y política del obispo», defendiendo «como un derecho indiscutible el que cualquier obispo pueda dirigirse y pedir cuentas al papa en virtud de su solidaridad católica... Aunque prescinde de todo lo concerniente al concilio de Utrecht de 1763, emplaza valientemente a Roma para que atienda los ruegos de comunión que aquellos obispos, clero

y fieles insistentemente solicitan»<sup>85</sup>. Habrá que pensar que Climent no estaba bien informado sobre el espíritu que animaba a aquellos ultrayectenses, cuyo concilio fue declarado por Clemente XIII «nulo, ilegítimo, atentatorio, falso concilio reunido sin autoridad legítima» (1765).

3) *Felipe Bertrán, obispo de Salamanca* (1763-83).—Es frecuente asociar este nombre al de los filojansenistas españoles, quizá por su encendido antijesuitismo y por su empeño renovador de la vida cristiana conforme a un ideal antiguo, lo cual no es jansenismo. Más fácil sería hallar en él debilidades regalistas. Habrá que analizar atentamente sus cartas pastorales, sus sermones y su epistolario para ver si apunta alguna idea o sentimiento de reflejos típicamente jansenistas. Entre tanto, contentémonos con elogiar su celo apostólico en la visita de la diócesis, su solicitud por la educación y buena formación del clero, no menos que la elocuencia sacra de sus sermones, excesivamente ensalzados, hasta querer alguien parangonarlos con los modelos franceses Fénelon y Massillon<sup>86</sup>.

4) *José Javier Rodríguez de Arellano, arzobispo de Burgos* (1764-91).—Conocida su increíble ojeriza contra los jesuitas, recibió órdenes de Carlos III de vituperar las doctrinas jesuíticas y de poner en la picota a sus autores, lo cual hizo con desenfadada y burlesca pluma, indigna de un prelado que se dirige a los fieles, en un largo escrito de varios centenares de páginas titulado *Doctrina de los expulsos extinguida. Pastoral que, obedeciendo al rey, dirigía a su diócesis el Ilmo. Sr. D...* (Madrid 1768). Escandalizados de las calumnias y befas indignantes que dicha pastoral lanzaba contra la Compañía y sus hijos, varios insignes jesuitas, como el nobilísimo Francisco Javier de Idiáquez, hijo de los duques de Granada de Ega, y el más célebre misionero popular de entonces, Pedro

<sup>85</sup> Valientemente, ¿no sería más exacto decir *audaz e irrespetuosamente*? (F. TORT MITJANS, *El obispo de Barcelona Josep Climent i Avinent* [Barcelona 1978] p.117). El viaje de Clément a Barcelona en 1768 ha sido estudiado por E. APPOLIS, *Les jansénistes espagnols* (Burdeos 1966) 47-63. Sobre el falso concilio de Utrecht cf. J. CARREYRE, *Utrecht, Église: Dict. Th. Cath.* XV 2412-18; MARÍA GIOVANNA TOMSICH, *El jansenismo en España... en la segunda mitad del siglo XVIII* (Madrid 1972) 101-15. Sobre la predicación, J. SAUGNIEUX, *Les jansénistes et le renouveau de la prédication dans l'Espagne de la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle* (Lyon 1976).

<sup>86</sup> El mejor estudio sobre el obispo salmantino es el de L. SALA BALUST, *Tenaz empeño del obispo Bertrán por la fundación del seminario de Salamanca* (Valladolid 1958), con excelente prólogo de V. PALACIO ATARD; *Id., Visitas y reforma de los colegios mayores de Salamanca* (Valladolid 1958); extracto de su tesis doctoral en la Facultad de Historia Eclesiástica de la Universidad Gregoriana de Roma.

de Calatayud, salieron a impugnarla. A ellos se asoció el conocido literato J. F. de Isla con una serie de cartas trituradoras que rotuló *Anatomía de la carta pastoral que, obedeciendo al rey, escribió el Illmo. y Rmo. Sr. D. Joseph Xavier Rodríguez de Arellano* (que sigue inédita). Ultra de su antijesuitismo y de su regalismo—que por respeto a su dignidad no llamaremos servil—(escribió después otra pastoral aconsejando fidelidad al rey), manifestó su simpatía por la Iglesia de Utrecht, por lo cual el historiador E. Appolis lo cuenta—lo mismo que a Climent—entre «les amis de l'Église d'Utrecht». Pero esto solo no basta para tenerle por jansenista.

5) *Antonio Tavira, obispo de Salamanca* (1798-1807).—Antes lo había sido de Canarias (1791-96), donde reformó el seminario y fundó su biblioteca, y de Burgo de Osma (1796-98). Con él entramos de lleno en el reinado de Carlos IV. Aunque nacido en la provincia de Jaén, en la Universidad de Salamanca se doctoró en teología y estudió lenguas orientales. Aquí también empezó a relacionarse con personajes de espíritu reformador y tal vez influenciados por las corrientes jansenistas. «D. Antonio Tavira y Almazán—escribe Menéndez Pelayo—, tenido por corifeo del partido jansenista en España, hombre de muchas letras, aun profanas, y de ingenio ameno; predicador elocuente, académico, *sacerdote ilustrado y filósofo*, como entonces se decía..., muy amigo también de los franceses, hasta afrancesarse durante la guerra de la Independencia», etc.<sup>87</sup> ¿Era en realidad jansenista? Nos inclinamos a creer que no, por más que sus tertulias, siendo obispo de Salamanca, se viesan concurridas de varios simpatizantes del jansenismo y a pesar de haber introducido en el seminario de Canarias la *Theologia Lugdunensis*, puesta en el *Index* en 1792. Más bien hay que clasificarlo, culturalmente, entre los hombres de la Ilustración, y eclesiásticamente, entre los pistoyenses y los que pretendían mermar las prerrogativas de la Santa Sede en provecho y aumento de las facultades episcopales.

Esto se reveló palmariamente a la muerte de Pío VI, ocurrida el 29 de agosto de 1799. Apenas pasada una semana, se daba en Madrid un decreto, presentado a la firma del rey por el ministro Urquijo, mandando que los arzobispos usaran de toda la plenitud de sus facultades, conforme a la antigua

<sup>87</sup> M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos* VI 212. Sobre Tavira véase J. SAUGNIEUX, *Un prélat éclairé: D. Antonio Tavira y Almazán. 1737-1807* (Toulouse 1970); F. MARCOS, *Tavira: Dicc. Hist. Ecl. Esp.* IV 2536-38.



disciplina de la Iglesia, para las dispensas matrimoniales y demás que les competen. Que el tribunal de la Rota continuase ejerciendo jurisdicción, «porque así lo quería el rey... El pobre Carlos IV, que no podía con la corona, quería ponerse la tiara»<sup>88</sup>.

Los que le inspiraban esta política josefinista eran, más que Godoy, los ministros Luis María Urquijo, Francisco Cabarrús y el marqués José Antonio Caballero. Este último firmó una circular a los obispos mandando que nadie, ni por escrito ni de palabra, se atreva a contravenir al decreto real; «que la muerte de Su Santidad no se anuncie en el púlpito ni en parte alguna, sino en los términos expresos en la *Gaceta*», y que todos los obispos tengan «escrupulosa vigilancia sobre la conducta de los regulares». Gran parte de los obispos, minados por el regalismo y el febronianismo, contestaron aceptando servilmente el decreto y la circular. Sólo 19 contestaciones insertó Juan Antonio Llorente en su *Colección diplomática*, y no todas son igualmente explícitas; las hay tímidas y evasivas; las hay ambiguas; las hay que prometen cumplir según su conciencia. Otras, empezando por las del patriarca de las Indias, cardenal Sentmanat, y del inquisidor general, arzobispo de Burgos, etc., prometieron al rey pronta obediencia, tuvieron frases de incensación para la sabiduría y celo de Su Majestad y adularon al monarca, que, «en virtud de su suprema potestad económica, no debe mirar menos que por el bien del Estado, por el de la misma Iglesia». Estas palabras son del obispo Tavira, que atacó duramente el derecho del papa a las reservas de beneficios y acusó a Roma de acaparar riquezas<sup>89</sup>.

**6. La condesa de Montijo.**—Con harta frecuencia ha sido tildada de jansenista la condesa de Montijo, María Francisca Portocarrero (1754-1808), dama española de la más encopetada aristocracia, mujer inteligente y culta, de profunda religiosidad, ocupada en obras de beneficencia y de educación y aficionada a platicar y cotillear en su palacio con importantes personajes tanto seglares como eclesiásticos. Hay quien la pinta con rosados colores, como una de las mujeres más admira-

<sup>88</sup> LA FUENTE, *Historia eclesiástica de España* VI 148. El texto literal del decreto en L. SIERRA, *La reacción...* p.455 (cf. nt.89). Sierra opina que «Tavira jansenizó» (ibid., p.478). ¿Hasta qué punto?

<sup>89</sup> V. DE LA FUENTE, *Historia eclesiástica* VI 149. Documentalmente estudió el problema L. SIERRA, *La reacción del episcopado español ante los decretos de matrimonio del ministro Urquijo*: Est. Deusto 11 (1963) 173-202.447-516.

bles del siglo XVIII español, de gran elevación moral y de inagotable caridad, y no falta quien cargue sobre ella las tintas negras, representándola como enemiga de los institutos religiosos y autora de epigramas y chascarrillos indecentes, «si es que son realmente suyos los muchos que se le atribuyen». Esta condicional de La Fuente nos hace pensar que hay mucho de murmuración y maledicencia en tales acusaciones.

¿Por qué se la estimó patrocinadora de los presuntos jansenistas españoles? En primer lugar, porque tradujo del francés las *Instrucciones cristianas sobre el sacramento del matrimonio y sobre las ceremonias con que la Iglesia le administra* (Barcelona 1774).

La obra original es del francés Nicolás Letourneux (1640-1686), confesor de las monjas de Port-Royal, lo cual bastaba para tenerlo por jansenista; pero si en algunos de sus escritos se olfatearon rastros de jansenismo, no así en sus *Instructions chrétiennes*, que acaso el obispo de Barcelona, Climent, puso en manos de la condesita Montijo, que no había cumplido veinte años. El mismo obispo se encargó de prologarla, sin ahorrar allí fuertes ataques a la Compañía de Jesús.

Para que el palacio de la condesa fuese llamado «centro del bando jansenista» existían otros motivos. Concurrían allí muchos que, con razón o sin ella, eran apellidados jansenistas (Climent, Tavira, el obispo de Cuenca, Antonio Palafox, y otros de menor cuantía), tanto que fueron denunciados en algunos púlpitos de la catedral; intervino la Inquisición, sin llegar a ningún resultado.

Fue el obispo Climent quien puso en comunicación a la condesa con el ardoroso jansenista y canónigo francés A. Clément, dando origen a una breve correspondencia epistolar entre los dos, causa de que se agravasen las sospechas contra Montijo. No jansenista, pero sí admirador de los pistoyenses y de la *Theologia Lugdunensis*, era otro amigo de la condesa, el seglar Estanislao de Lugo, que acabó por casarse con ella secretamente en segundas nupcias el año 1795. Era Lugo muy leído e «ilustrado», despreciador de los agustinos tanto como de los dominicos y enemigo mortal de los jesuitas, aun cuando ya éstos no existían.

¿Basta todo lo dicho para tener a la condesa de Montijo por jansenista? A tal pregunta se puede responder con otra interrogación: ¿Puede ser jansenista quien no sabe una palabra de teología dogmática? Podrá coincidir con los clásicos jansenistas en algunas tendencias morales, eclesiásticas y políticas, pero eso no constituye la esencia del jansenismo.

Se ha dicho y repetido que la condesa de Montijo fue desterrada de la corte a causa de su jansenismo. Tal afirmación pudo originarse por una carta del papa Pío VII al monarca español (3 de octubre de 1800) lamentándose de las maniobras de ciertos ministros madrileños contra la corte de Roma, carta que provocó en Carlos IV la publicación de un decreto (10 de diciembre de 1800) mandando «que ninguno de sus vasallos se atreva a sostener, pública ni secretamente, opiniones conformes a las condenadas por la expresada bula [*Auctorem fidei*, contra el sínodo de Pistoya]... encargando a los obispos y prelados regulares inspiren a sus respectivos súbditos la más ciega obediencia a este real mandato»<sup>90</sup>.

Repetimos que la indicada afirmación es falsa, porque la condesa de Montijo siguió pacíficamente en Madrid hasta que el 7 de septiembre de 1805 salió una real orden intimándole la salida de la corte, no por jansenismo, sino porque «la condesa habla más de lo que debiera... faltando, en cierto modo, al respeto debido al monarca..., sus actividades e intrigas son contrarias al servicio del rey..., es voluntad de Su Majestad que abandone Madrid en el plazo de tres días»<sup>91</sup>.

Obedeció inmediatamente, retirándose a Logroño, donde falleció el 15 de abril de 1808 después de recibir piadosamente los últimos sacramentos.

Antes de seguir adelante, queremos declarar que no estamos de acuerdo con la eruditísima autora de la biografía de la condesa de Montijo en su concepto de «jansenismo español». Es ella la primera en disentir de nosotros cuando dice en la página 307: «No podemos adherirnos al juicio, tan lapidario como superficial, de García-Villoslada». Nosotros llamábamos y seguimos llamando al jansenismo español «escaso y pobre» teológicamente. Paula de Demerson cree evitar la superficialidad encareciendo la *importancia doctrinal* del jansenismo español y multiplicando las figuras jansenísticas. Júzguese de su criterio por las siguientes líneas, extraño batiburrillo de conceptos:

«Nueve puntos de doctrina común a todos los jansenistas españoles y a sus amigos franceses:

Primer punto: Los jansenistas españoles apelan abiertamente a San Agustín y a su discípulo Santo Tomás, así como a San Pablo...

<sup>90</sup> PAULA DE DEMERSON, *María Francisca de Sales Portocarrero, condesa de Montijo. Una figura de la Ilustración* (Madrid 1975) 298.

<sup>91</sup> *Ibid.*, 298.

Segundo punto: Los jansenistas españoles no quieren reconocer otra Iglesia que la fundada por Jesucristo...

Tercer punto: Defensores acérrimos de las tesis y libertades galicanas, quieren restituir al episcopado su autoridad y lustre antiguos...

Cuarto punto: La voluntad de retorno a una Iglesia primitiva y a un episcopado más autónomo entraña, por vía de ineludible consecuencia, una actitud de abierta hostilidad con respecto a Roma...

Quinto punto: Odio a los jesuitas, culpables de haber adulterado la religión con su laxismo y su moral acomodaticia... Corolario: Suspiciacia con respecto a las órdenes monásticas, dominicos, franciscanos y capuchinos, entre otros...

Sexto punto: Los jansenistas españoles son combativos. Luchan por una Iglesia pura...

Séptimo punto: Los jansenistas españoles quieren reducir las manifestaciones exteriores del culto, porque la religión no consiste, repiten ellos, en la magnificencia de los monumentos, del decorado o de las ceremonias...

Octavo punto: Los jansenistas españoles predicán la armonía entre los principios cristianos y la conducta de sacerdotes y fieles...

Noveno punto: Los jansenistas españoles formaron un clan, una secta rebelde y audaz dentro de la nación. Su fuerza y su valor llegaron a inquietar a la monarquía. Conscientes de seguir el camino trazado por Cristo, dudaban en atacar los poderes constituidos...»<sup>92</sup>

Los dos primeros puntos no son propios de un jansenista, sino de todo católico. El tercero es el galicanismo francés, que, condenado repetidas veces por la Iglesia, recibió el golpe mortal en el concilio Vaticano I. El cuarto supone una enorme exageración, especialmente lo de la *ineludible consecuencia*. En el sexto punto diríamos: ¿Quién no lucha por una Iglesia pura? Pero la que se aparta de Roma es impura para cualquier católico. El séptimo y octavo, si bien se explican, lo puede aceptar cualquier católico que no sea jansenista. Y el noveno puede estimarse falso, porque los jansenistas españoles (si es que realmente los había) no formaron un clan ni una secta, porque no tenían cabeza que los dirigiera; ni llegaron a inquietar a la monarquía, porque si Carlos IV se preocupó de ciertos personajillos inquietos como la condesa de Montijo, no

<sup>92</sup> Ibid., 277-84. Con este revoltijo de ideas certísimas y falsas nadie podrá saber qué es el jansenismo.

fue por su hipotético jansenismo, sino por sus picantes habladurías y por sus vinculaciones políticas.

**7. El jansenismo en las Cortes de Cádiz.**—Con la publicación de la bula *Auctorem fidei* en España, que anatematizaba los errores jansenistas y no jansenistas del sínodo de Pistoya, y con la caída en desgracia del ministro Urquijo, nuestros presuntos jansenistas callaron abatidos; mas no tardó en ofrecérseles ocasión propicia para alzar su voz en aquella gran plataforma de universales resonancias que fueron las Cortes de Cádiz. No pocos de sus más ilustrados próceres se habían formado en Salamanca, cuya juventud estudiosa—según testimonio de G. M. de Jovellanos—era de la «secta pistoyense». Las obras de Febronio, del febroniano portugués A. Pereira y de los grandes jansenistas italianos Pietro Tamburini y Giuseppe Zola andaban en las manos de todos. Las ideas de la Revolución francesa cundían por doquier. Y era sabido que muchos jansenistas franceses habían aprobado la *Constitución civil del clero*.

Ante el avance arrollador de los ejércitos napoleónicos, la Junta central, refugiada en Cádiz, convocó allí mismo (isla de León) las Cortes generales para dar una nueva Constitución a España (1810). «En los tres años que duró su legislatura, un tercio de los diputados eran eclesiásticos, partidarios la mayoría del absolutismo y de ningún modo hostiles a Roma, aunque aceptaran y defendieran las regalías de Su Majestad. El partido jansenista tuvo representantes de relieve y nervio: D. Joaquín Lorenzo Villanueva, canónigo de Cuenca; D. José Espiga y Gadea, arcediano de Benasque; D. Antonio Oliveros, canónigo de San Isidro, y el presbítero valenciano D. Francisco Serra. Por su carácter y formación salmantina, no nos parece injusto enumerar entre los jansenistas a D. Diego Muñoz Torrero, chantre de Villafranca, aunque fue cauto en dejar traslucir su heterodoxia en sus discursos de las Cortes. Otros clérigos enteramente afectos a la lucha antipontificia tenían, en cambio, más de enciclopedistas que de jansenistas... El programa de los diputados jansenistas era acabar de una vez con las inmixtiones de la curia romana..., volviendo a los cánones de la *antigua disciplina*»<sup>93</sup>.

Es lícito dudar del jansenismo de aquellos diputados cle-

<sup>93</sup> I. DE VILLAPADIERNA, *El jansenismo español y las Cortes de Cádiz*, p.289.

ricales. La alta teología no les preocupaba. Pero donde sí manifestaron un espíritu que entonces se solía atribuir a los jansenistas fue en su tenaz empeño por conseguir del Congreso una reforma eclesiástica.

Nadie más activo que el canónigo de Cuenca Joaquín Lorenzo Villanueva (1757-1837), apellidado, por su actuación directora y en primera fila, «el corifeo del regalismo» en aquellas calendas. Bien formado en humanidades, terminó jovencísimo su carrera clerical en 1777, doctorándose luego en teología y adquiriendo sucesivamente altos cargos académicos y eclesiásticos. «Su semblante—decía un coetáneo—es compungido y como de *memento mori*... Su habla es a media voz..., perdona de todo corazón a sus enemigos, pero ¡guay del que le pisa el rabo o del que a él se le antoje que se lo pisó!... En muriendo, irá desde la cama a los altares, sin que pueda otra cosa la Congregación de Ritos»<sup>94</sup>. Por la austeridad de su porte y sus devotos ademanes, dicen que representaba la estampa popular del jansenista.

Elegido diputado por su provincia de Valencia para las Cortes de Cádiz, actuó muy activamente en la Comisión eclesiástica de aquella asamblea. En sus discursos—afirmaba el nuncio—«vomité injurias gravísimas e innumerables contra la Santa Sede». Es verdad que peroró contra «el despotismo y el curialismo» de Roma, habló de «la religión, oprimida por la lisonja curialística», y de «sacudir el yugo de las reservas de la curia», todo lo cual tiene apariencias de exagerado regalismo más que de estricto jansenismo.

Pero también discursó en las Cortes pidiendo medidas en pro de la moralidad pública, deseando que se hiciesen rogativas y penitencias y que en la Constitución se añadiera a la invocación de la Santísima Trinidad el nombre de la Santísima Virgen; en una palabra, se esforzó por acentuar todo lo posible la religiosidad del Congreso y programar una reforma eclesiástica, aunque al estilo de Pistoya. Así, por ejemplo, solicitó la celebración de un concilio nacional para los asuntos eclesiásticos, pero sin pedir la confirmación de Roma. Y no dejó de abogar por la restauración de la *antigua disciplina eclesiástica*. Asintió plenamente a la reafirmación del *regium exequatur* y los recursos de fuerza. Escribió también entonces, aunque no lo publicó, un opúsculo intitulado *Incompatibilidad*

<sup>94</sup> A. Puigblach, cit. por J. S. LABOA, *Doctrina canónica del Dr. Villanueva* (Vitoria 1957) p.15-16. «Pittura e imagine vivente di un Giansenista», decía el nuncio (ibid., p.207).

de la monarquía universal y absoluta y de las reservas de la curia romana con los derechos y libertades de las naciones <sup>95</sup>.

De aquí deducirá el lector las ideas que bullían en la cabeza de aquel canónigo diputado. Por entonces redactó también y publicó bajo pseudónimo un folleto contra el «Filósofo Rancio», que le motejaba de jansenista: *El jansenismo y las fuentes angélicas* (Cádiz 1811). Insiste allí en que el jansenismo no es más que una quimera inventada por los jesuitas. Con fuerte y riguroso varapalo respondióle el dominico Francisco Alvarado, que se ocultaba bajo el pseudónimo de «Filósofo Rancio».

Llegados a este punto, nos podemos preguntar con J. S. Laboa: ¿Fue auténtico jansenista Villanueva? Y si lo fue, ¿en qué sentido? Decía el nuncio dirigiéndose al secretario de Estado de Su Santidad: «Villanueva è il più feroce atleta del Giansenismo, il nemico più violento della Santa Sede». Y dos meses más tarde, el 31 de octubre de 1822, le recuerda que compartía con Muñoz Torrero «la triste gloria di regolare e dirigere il partito Giansenista» <sup>96</sup>.

Concluye, prudentemente, el citado historiador: «Si por jansenista entendemos el que defiende todas o algunas de las cinco proposiciones de Jansenio sobre la Gracia, o bien, las de Quesnel, condenadas por la bula *Unigenitus*, en este sentido riguroso Villanueva no fue jansenista. A Villanueva le interesaron más las cuestiones canónicas que las teológicas: la potestad y jurisdicción de los obispos; primacía del Papa o del Concilio; límites de las dos potestades» <sup>97</sup>, en lo cual admitió graves errores.

Nombrado por el Gobierno español en 1822 ministro plenipotenciario de España ante la Santa Sede, el papa Pío VII no quiso aceptar su nombramiento ni le permitió entrar en Roma. Al año siguiente fue desterrado de España junto con otros liberales. Murió en Dublín en 1837.

En sus días de absolutismo, Fernando VII persigue a los presuntos jansenistas, que de tales cada día tienen menos. A medida que crece la autoridad y el prestigio internacional del papa, hasta el nombre de jansenismo va envejeciendo y pasando a la historia.

El sólido y erudito trabajo de I. de Villapadierna, ya ci-

<sup>95</sup> *Vida literaria de D. Lorenzo Villanueva o Memorias de sus escritos y de sus opiniones... escrita por él mismo* (Londres 1825) I 259-71.

<sup>96</sup> Documentos en el apénd. de LABOA, *Doctrina canónica* p.207 y 210.

<sup>97</sup> J. S. LABOA, p.28-29.

tado, termina con estas conclusiones, que aprobamos en su totalidad:

«El jansenismo español es una manifestación efímera y precaria del tardío jansenismo europeo... El jansenismo español, como movimiento localizado, aparece en el último decenio del siglo XVIII, unos años después del sínodo de Pistoya, y dura, con alguna intermitencia, hasta el final del primer período liberal (1814). En el segundo período liberal o constitucional (1820-23) y hasta más allá de la mitad del siglo no consigue avances apreciables sobre las teorías expuestas en las Cortes de Cádiz, aunque sí exacerba más el odio a la Santa Sede... El programa reformatorio era el común del jansenismo de la época: abolición de la monarquía papal, reforma de la disciplina externa, supresión de los regulares y privación a la Iglesia del dominio sobre sus bienes»<sup>98</sup>.

<sup>98</sup> I. DE VILLAPADIERNA, *El jansenismo español y las Cortes de Cádiz*, en *Nuove ricerche storiche sul Giansenismo*: Analecta Gregoriana 71 (Roma 1954) 273-303. Sobre «Les composantes du jansénisme espagnol» véase el cap. I de E. APPOLIS, *Les jansénistes espagnols* (Burdeos 1966). 9-46.



## CAPITULO VII

### La edad de las Luces. La Ilustración

#### Bibliografía

- CHAUNU, P., *La civilisation de l'Europe des lumières* (París 1971).
- CASSIRER, E., *Filosofía de la Ilustración* (Méjico 1972).
- Rousseau, Kant, Goethe (Hamden 1945).
- HAZARD, P., *La crisis de la conciencia europea* (Madrid 1975).
- BOLIN, W., *Bayle, Leben und Schriften* (Stuttgart 1905).
- MORNET, D., *Les origines intellectuelles de la Révolution française (1715-1787)* (París 1934).
- MAGNINO, B., *Iluminismo e Cristianesimo. I. Inghilterra. II. Francia. III. Germania e Italia* (Brescia 1960).
- DESNOIRRESTÈRES, *Voltaire et la société française au XVIII<sup>e</sup> siècle* (París 1867).
- CONDORCET, *Exquise d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (París, s.d.).
- SHACKLETON, R., Montesquieu. *A Critical Bibliography* (Londres 1961).
- ROSA, M., *Riformatori e ribelli nel'700 religioso italiano* (Bari 1969).
- YELO TEMPLADO, A., *Feijoo y la música sagrada: Yermo 2* (1964) 267-79.
- SCHNÜRER, G., *Katholische und Kultur im 18 Jahrhundert* (Paderborn 1941).
- MORNET, D., *La pensée française au XVIII<sup>e</sup> siècle* (París 1956).
- MAUZI, R., *L'Idée du bonheur dans la littérature et la pensée française du XVIII<sup>e</sup> siècle* (París 1960).
- VENTURI, F., *Le origini dell'Enciclopedia* (Firenze 1946).
- BEYREUTHER, E., *Studien zur Theologie Zizendorfs* (Neukirchen 1962).
- GAY, P., *The Enlightenment* (Nueva York 1967).
- *The Party of Humanity* (Nueva York 1964).
- POMEAU, R., *La religion de Voltaire* (París 1956).
- GROETHUYSEN, B., *Origines de l'esprit bourgeois en France. I. L'Église et la bourgeoisie* (París 1927).
- MANDROU, R., *La France aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles* (París 1967).
- PALMER, R., *Catholics and Unbelievers in 18th. century France* (Princeton 1939).
- RITSCHL, A., *Geschichte des Pietismus* (Bonn 1884).
- SAUGNIEUX, J., *Un prélat éclairé: Don Antonio Tavira y Almazán (1737-1807). Contribution à l'étude du Jansénisme espagnol* (Toulouse 1970).
- TOMISCH, M. G., *El jansenismo en España. Estudio sobre ideas religiosas en la segunda mitad del XVIII* (Madrid 1972).
- SAUGNIEUX, J., *Les jansénistes et le renouveau de la prédication dans l'Espagne de la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle* (Lyon 1976).

- LANFREY, P., *L'Eglise et les philosophes au XVIII<sup>e</sup> siècle* (Ginebra 1970).
- BONVY, E., *Voltaire et l'Italie* (Ginebra 1970).
- CRAGG, G. R., *Reason and Authority in the 18th. century* (Cambridge 1964).
- *The Church and the age of reason. 1648-1789* (Londres 1972).
- SAGNAC, P., *La formation de la société française moderne* (París 1946).
- MANUEL, F. E., *The Eighteenth century confronts the Gods* (Harvard 1959).
- PASCAL, R., *German Sturm und Drang* (Mánchester 1953).
- TREVOR-ROPER, *De la réforme aux lumières* (París 1972).
- HERR, R., *España y la revolución del XVIII* (Madrid 1964).
- SARRAILH, J., *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII* (Méjico).
- PESET, L., *Despotismo ilustrado y revolución liberal* (Madrid 1974).
- DE DEMERSON, P., *María Francisca de Sales Portocarrero, condesa de Montijo. Una figura de la Ilustración* (Madrid 1975).
- PRANDI, A., *Cristianismo offeso e difeso. Deismo e apologetica cristiana nel secondo settecento* (Bclonia 1975).
- BERTONE, T., *Il governo della Chiesa nel pensiero di Benedetto XIV (1740-1758)* (Roma 1977).
- SCADUTO, F., *Stato e Chiesa sotto Leopoldo I granduca di Toscana (1765-90)* (Livorno 1975).
- PALACIO ATARD, V., *Los españoles de la Ilustración* (Madrid 1964).

## I. UN MUNDO EN PROFUNDA MUTACIÓN

El siglo XVIII representa un eslabón decisivo en la evolución del mundo moderno. Todavía hoy vivimos en gran parte de la problemática surgida y debatida a lo largo de aquellos decenios, de sus replanteamientos, de sus afirmaciones y de sus negaciones. Desde el campo eclesiástico, podemos afirmar que algunas de las dificultades que tienen aún sin resolver la apologética cristiana y la cultura eclesiástica son debidas a la necesidad de sintetizar y compaginar la nueva mentalidad y sus exigencias con las notas distintivas de la revelación.

La situación de la sociedad europea mostraba un cierto hastío y desasosiego. Se sentía la necesidad de cambios, de superar situaciones caducas, de rechazar tradiciones y argumentos que ya no decían nada; de dar nuevos cauces a las iniciativas e intuiciones que al mismo tiempo aparecían en diversos puntos de Europa.

Naturalmente, un estado generalizado de cambio afecta de manera inmediata y directa a una Iglesia tan presente en la sociedad, con tanto influjo en todas sus manifestaciones.

Además, los cambios que se pretendían, las nuevas orientaciones que se apuntaban, limitaban y condicionaban esta presencia eclesiástica.

Un fenómeno de estas proporciones no se presenta de repente, sino que exige decenios para ser formulado y más decenios para conseguir adeptos y propagandistas. Durante la segunda mitad del siglo XVIII aparecen los exponentes más conocidos, pero muchos años antes habían ido madurando las condiciones, y no faltaron en los distintos países escritores que señalaron los caminos por donde iba a desenvolverse el complejo movimiento llamado Ilustración, o siglo de las luces, o, más parcialmente, enciclopedismo.

No se puede comprender la historia eclesiástica del siglo XIX y del nuestro sin conocer el impacto profundo provocado en la apologética, en la teodicea y en los estudios teológicos y escriturísticos por la crítica generalizada procedente de estos pensadores, novelistas y científicos. La respuesta a una problemática tan compleja que causó la desaparición del Antiguo Régimen y el nacimiento de nuestro mundo moderno, no ha sido desarrollada del todo. Por eso conviene que nos fijemos en estos filósofos en función de lo que destruían, de lo que dudaban, de lo que preguntaban, de lo que sugerían y afirmaban.

Diversas incidencias colaboraron en la creación del nuevo clima, sobre todo en sus relaciones con el mundo eclesiástico.

Las guerras de religión, que causaron tantos destrozos y fueron origen de miseria y dolor, provocaron cansancio y perplejidad, y se sintió la urgencia de una nueva situación en la que no se repitieran estos hechos. La revocación del edicto de Nantes en 1685 constituyó el último acto de intolerancia activa de un Estado del Antiguo Régimen. El nuevo pensamiento no podía tolerar tanta persecución y sufrimiento a causa de una convicción religiosa personal, a causa de las propias ideas. Se perfila la tendencia a un sistema religioso que no sea causa de guerras, de exilios o de tormentos.

El «caso Galileo», todavía presente en la memoria, hizo temer a muchos que la postura de la Iglesia ante el nuevo mundo, los nuevos descubrimientos, las nuevas experiencias, no respondiese adecuadamente a las nuevas exigencias. La unión Iglesia-Estado hacía pensar que el establecimiento de nuevas formas más democráticas de gobierno podían encontrarse obstaculizadas no sólo por la monarquía absoluta, sino también por la mentalidad eclesiástica. La convicción de la necesidad de un nuevo método pedagógico que diese vía libre

a las nuevas ciencias y a los nuevos descubrimientos, puso en situación de litigio con una Iglesia que prácticamente monopolizaba la educación. Las supersticiones en las que desembocaba frecuentemente la religiosidad popular confirmaban a los nuevos filósofos en su idea de que muchas de estas creencias eran puramente irracionales. La Inquisición adquiría rango de símbolo de oscurantismo, opresión y persecución de la libertad.

A todos estos aspectos que iban modelando la nueva situación hay que añadir un progresivo desprestigio de los religiosos, de la jerarquía y de la Iglesia en general, una progresiva desmoralización de la vida, una progresiva descristianización. Claro que en la realidad no se dieron distinciones tan netas, sino que fueran coincidiendo las diversas causas, y a veces resulta imposible saber dónde está la causa y dónde el efecto. Estaba surgiendo una nueva mentalidad, una nueva sociedad.

Desde el punto de vista social, los tres factores más importantes de cambio fueron los cambios demográficos, ya que hacia 1740 comienza a aumentar la población; los desarrollos económicos y el nacimiento de formas de gobierno técnicamente mejores. El Estado va afirmándose como fuerza impersonal, dotado de su propio mecanismo, regulado por profesionales especializados. Estableciéndose por todo el país, los funcionarios del Estado proporcionaban nuevas fuentes de información y medios para actuar sobre lo que en el pasado se había dejado a la tradición, a la naturaleza y a la Providencia.

El mundo que va conformándose se caracteriza por la aparición de una nueva imagen, realizada únicamente por el hombre, por la razón humana, constituida y basada en fundamentos matemático-científicos. ¿Podrá la fe resistir en el tribunal de la ciencia exacta y de su imagen científica del mundo? Robert Boyle (1627-91) creía firmemente que los descubrimientos naturales acrecentaban la potencia del hombre, pero consideraba que la búsqueda y la investigación de esta naturaleza era un mandato de la fe, en cuanto se podía conocer mejor la sabiduría y omnipotencia divina. Newton pensaba, más o menos, de la misma manera. Sin embargo, estos pensadores han contribuido a desarrollar la imagen de un mundo autónomo, independiente de toda referencia a la transcendencia.

La cultura del siglo XVIII se presenta como el lugar central en la transformación de la conciencia religiosa. Los espíritus ilustrados ponen en cuestión la transcendencia de la Iglesia y entregan la revelación al examen de la razón. Según Kant, la religión, en cuanto institución, en cuanto disciplina

cultural y en cuanto modo de pensamiento, tendrá que inscribirse en adelante «en los límites de la simple razón».

La fuerza del filósofo iluminista no estaba tanto en su erudición cuanto en su capacidad crítica. Concede menos importancia a la metafísica y mima todos los problemas relacionados con el hombre y sus relaciones con el ambiente que le rodea.

Más importante para la fe que cualquiera de las herejías que van apareciendo en este período fue el desarrollo de técnicas de crítica que subrayaban las improbabilidades e inconsecuencias aparentes de la Biblia desde un punto de vista histórico.

Por otra parte, reducen el papel de la Iglesia a una institución de educación moral. No reconocen a los sacerdotes la función de puente entre Dios y los hombres, de mediadores, sino que únicamente los consideran como educadores e instructores del pueblo. El sacerdote era más un moralista que un ministro de los sacramentos y un distribuidor de la gracia.

Generalmente, el iluminismo pretende mantener una vía media; por una parte, desdeña el patrimonio dogmático del cristianismo, pero, por otra, quiere conservar la fe en Dios, en la inmortalidad del alma y en la libertad de la voluntad humana. A lo largo del siglo asistimos a la erosión intelectual de las iglesias. La confianza en sí mismas y el dominio que ejercían sobre la mente de los hombres educados va debilitándose gradualmente con el desarrollo de las nuevas actitudes<sup>1</sup>.

Las formas tradicionales de las creencias religiosas fueron atacadas desde diversas direcciones; pero, con contadas excepciones, ni siquiera los pensadores más radicales del período están preparados para abogar por el ateísmo o por un Estado puramente secular. Se produce un estado de opinión en el que la explicación sobrenatural de los fenómenos naturales deja de satisfacer, y el universo es visto como la gran máquina, que se rige por leyes determinadas. En palabras de Locke, «las obras de la naturaleza demuestran suficientemente la existencia de la divinidad». Consecuentemente, podía deducirse que no valía la pena complicarse con los temas de la revelación sobrenatural.

En el siglo XVII, los intelectuales han sido formados sobre dos bases: la Escritura y los clásicos. La autoridad de la Biblia

<sup>1</sup> Para los nuevos intelectuales, las iglesias se habían convertido en «un relicario gótico, en una basílica paladiana» (B. WILLEY, *The Eighteenth Century Background* [Londres 1940] p.169).

era absoluta y condicionaba las afirmaciones, las investigaciones, los planteamientos. Bacon, en su biografía de Enrique VII, da esta significativa declaración: «Los hombres se han retrasado en el progreso científico, como por suerte de encantamiento, a causa de la reverencia a la antigüedad; de la antigüedad de los hombres, considerados grandes en filosofía, y, finalmente, por el consentimiento general». Nos encontramos ya ante una nueva actitud hostil a las pretensiones de las diversas Iglesias a la posesión de la verdad exclusiva. Rechazaban toda actitud dogmática, la aceptación de una verdad o de una afirmación que no hubiese previamente pasado por el tamiz y la aprobación de la propia razón. «La Ilustración —afirmaba Kant— es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable, porque su causa no reside en la falta de inteligencia, sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la Ilustración».

En realidad, detestaban a la Iglesia como institución y detestaban las trabas que ésta colocaba en su camino de racionalización, es decir, la autoridad y los dogmas. El grito tan conocido de Voltaire de *Écrasez l'infame*, más allá de su apariencia demagógica, adquiriría la categoría de un programa: había que destruir todo lo que había caracterizado el mundo clásico y no había sido capaz de dar la felicidad a la familia humana. Se pretendía construir una filosofía que renunciara a los sueños metafísicos, una política que no se amparase en el derecho divino, una religión natural desembarazada de todo misterio, una moral útil sin dogmas<sup>2</sup>.

También en el campo del derecho aparece una importante transformación ideológica: Hugo Grotius creaba las premisas de un derecho natural concebido sobre bases racionales e independientes de toda consideración teológica.

La amenaza más profunda, uno de los influjos más perdurables, fue la representada por la religión natural, que, aun con diversos matices, marcó la actitud religiosa de la mayoría de los representantes de la Ilustración e incluso de numerosos eclesiásticos.

La siguiente confesión del vicario saboyardo, de Rousseau, parte esencial del *Emilio*, sintetiza claramente la posición de los deístas: «Sirvo a Dios con sencillez de corazón. Procuro

<sup>2</sup> HAZARD, P., *La crisis de la conciencia europea* (Madrid 1975) p.xiii.

saber sólo lo que importa a mi conducta. En cuanto a los dogmas, que no influyen ni en las acciones ni en la moral y por los que se atormenta tanta gente, la verdad es que me preocupan muy poco. Yo veo a todas las religiones particulares como tantas otras instituciones saludables que prescriben en cada país una manera uniforme de honrar a Dios por medio de un culto público, y que pueden todas ellas tener sus propias razones en el clima, en el gobierno, en el genio del pueblo o en cualquier otra causa local que hace preferible a las demás según los tiempos y los lugares. Creo que son todas buenas cuando se sirve en ellas a Dios de una forma conveniente. El culto esencial es el del corazón...»<sup>3</sup>

En el mismo sentido, con menos unción religiosa, decía Diderot: «Todo lo que ha tenido un comienzo, tendrá también un fin, y, al revés, lo que no ha nacido, tampoco pasará. Ahora bien, el judaísmo y el cristianismo han tenido su comienzo, y no existe religión sobre la tierra cuyo año de nacimiento no sea conocido, a no ser la religión natural. Es la que no acabará nunca, mientras las demás pasarán».

No hay duda de que los viajes y el mayor conocimiento de otras culturas habían ayudado también a relativizar la propia fe. Antes, el mundo geográfico occidental era muy limitado. Los nuevos descubrimientos y los viajes habían ampliado de tal manera el horizonte, que se tendía a integrar la civilización europeo-cristiana en un contexto mundial mayoritariamente pagano. Escribe La Bruyère: «Algunos acaban de corromperse mediante largos viajes y pierden la poca religión que les quedaba; ven de un día a otro un nuevo culto, diversas costumbres, diversas ceremonias...»<sup>4</sup>

Los viajes son causa de otro cambio de óptica: la noción de superioridad, tan arraigada en los países europeos, es sustituida por la de diferencia. El conde de Boulainvilliers escribe en su *Vida de Mahoma*: «Cada nación posee una sabiduría que le es peculiar; Mahoma es la figura de la sabiduría de los árabes, como en Cristo ha encarnado la de los judíos». Es decir, conceptos que eran transcendentales en la religión, aparecían dependiendo de la diversidad de los lugares, de forma que, aunque los filósofos que intentaban reconstruir un universo sobre la base de la razón y de la lógica llegaban a presentar pruebas de la existencia de Dios, no se atrevían, ni

<sup>3</sup> *Émile* 1.4, en *Oeuvres* (París 1962), Bibliothèque de la Pléiade IV 627.

<sup>4</sup> Cit. en HAZARD, P., *La crisis de la conciencia europea* (Madrid 1975) p.11.

intentaban, ni les interesaba presentar a la religión judeo-cristiana, con todas sus características dogmáticas, como expresión verdadera de esta divinidad, sino que la consideraban encarnación propia de una cultura.

Para Boulainvilliers era evidente que los filósofos paganos ya habían enseñado todo lo que de bueno había en los libros cristianos, y que Mahoma era, al menos, tan sabio como los cristianos que le despreciaban. El «ideó el esquema de una religión despojada de toda controversia, que no proponía ningún misterio que forzase la razón, y redujo la imaginación de los hombres a contentarse con un culto simple e invariable»<sup>5</sup>. Los iluministas constataban la existencia en Asia oriental de una civilización elevada no-cristiana y la presencia de una doctrina ética y religiosa que obtuvo la aprobación del mismo Voltaire<sup>6</sup>. Encontraban una sintonía especial en la doctrina de Confucio, que recomendaba el amor a las virtudes y se fundaba en la religión natural.

El paso siguiente consistió en una afirmación revolucionaria. La bondad y la práctica del bien no dependían de la profesión de la religión cristiana, ni siquiera de la aceptación de un Dios. Lahontan presentó en 1703 la concepción del buen salvaje, capaz de llevar una vida moral con la sola luz de la religión natural. Al Evangelio se opone esta religión elemental natural, y a todas las leyes positivas, la moral natural. Los chinos son ateos, practican un ateísmo positivo, deliberado, y, sin embargo, son piadosos y tan sabios y virtuosos como los cristianos. Ya Spinoza se había atrevido a sugerir que no se podía distinguir por su vida a un cristiano de un judío, de un turco o de un pagano, por lo que había que volver al elemento común, la razón humana, e iniciar una nueva sociedad, un nuevo sistema de convivencia.

Resultaban inquietantes, igualmente, las ideas que comenzaban a formarse sobre las religiones primitivas y sobre sus semejanzas con la mitología clásica y con tantas tradiciones y doctrinas del primitivo judeocristianismo. Sobre todo, los sorprendentes paralelismos entre las costumbres y formas externas de la piedad popular cristiana y la religiosidad popular de

<sup>5</sup> MORNET, D., *Les origènes intellectuelles de la Révolution française. 1715-1787* (París 1967) p.38.

<sup>6</sup> En realidad, Voltaire admiraba civilizaciones orientales y las utilizaba como argumento para relativizar la cultura occidental y, sobre todo, la religión cristiana. Cf. CASTETS, J., *L'exour védam de Voltaire et les pseudo-védams de Pondinchery* (Pondinchery 1935).



las otras creencias dio pie a infinidad de argumentos contra la originalidad y especificidad del cristianismo.

Toda verdadera religión, pues, tiene por objeto a Dios, a la virtud, al más allá. Todas las religiones, por consiguiente, son iguales, en el fondo, porque son despojadas de todo elemento revelado y reducidas a su contenido moral.

Evidentemente, este planteamiento suponía la no aceptación del pecado original. Lo que Pascal considera contradicciones de la naturaleza humana, incapaz por sí misma de la menor certeza, producto del pecado, son para Voltaire prueba de su riqueza y de su variedad<sup>7</sup>. Rousseau, por su parte, aun reconociendo la degradación de la humanidad, no admite el pecado original, sino que defiende que por sí la naturaleza humana es buena e inocente, pero se pervierte al ponerse en contacto con la sociedad, nuevo sujeto de imputabilidad. Dando un giro copernicano, la mayoría de estos autores encuentra en la intolerancia, en la superstición, identificada generalmente con la revelación; en los preceptos morales positivos, la causa de la mayoría de los conflictos y malestares que se desarrollan en la sociedad. La vuelta a la naturaleza representará la liberación y el recto camino<sup>8</sup>.

## II. LOS EXPONENTES PRINCIPALES

La Ilustración constituyó un fenómeno europeo que se había de extender a todos los países occidentales; pero, en su origen, los primeros escritores que reflejan y conforman la nueva mentalidad nacieron y escribieron en Inglaterra, fueron leídos, imitados y superados por los franceses y encontraron discípulos en las naciones germánicas, en España y en Italia.

1. **Inglaterra.**—Resulta aleccionador el observar la evolución del sentimiento religioso en una sociedad determi-

<sup>7</sup> CASSIRER, *Filosofía de la Ilustración* (Méjico 1972) 3.ª ed.; SINA, M., *L'Anti-Pascal di Voltaire* (Milán 1970).

<sup>8</sup> «Vanamente, ¡oh supersticioso!, buscas tu bienestar más allá de los límites del universo, donde mi mano te ha colocado, dice la naturaleza del hombre. . . Atrévete, pues, a liberarte del yugo de esta religión, mi soberbia rival, que desprecia mis derechos; renuncia a estos dioses usurpadores de mi poder para volver a mis leyes... Vuelve, pues, a la naturaleza. Ella te consolará, ella expulsará de tu corazón los temores que te dañan, estas inquietudes que te dividen, estos transportes que te agitan, estos odios que te separan del hombre que tú debes amar» (DIDEROT, *Supplément au voyage de Bougainville: Oeuvres* [Assezat] II 199s).

nada y en los diversos países. La revelación estaba identificada con la Iglesia y con su historia, por lo que el relativismo reinante, la convicción de la inutilidad de la institución eclesiástica y de sus inconvenientes, se reflejaron necesariamente en el modo de acercarse a las verdades reveladas, cuya exclusividad fue rechazada al equiparar todas las religiones. «Es difícil—escribía Antonio Arnauld—hacer un libro que sea más impío y más capaz de convencer a los jóvenes libertinos de que hay que tener una religión, pero que todas son buenas, y que el propio paganismo puede entrar en comparación con el cristianismo»<sup>9</sup>.

Se trata de construir una religión poco o nada dogmática, en la que no queda puesto para la revelación o para elementos salvíficos personales. Pero el abandono de los elementos tradicionales y la evolución fue lenta.

El primer problema a resolver no consistía tanto en la adquisición de conocimientos cuanto en el intento de distinguir la verdad del error y en el convencimiento de que el hombre es, en gran parte, dueño de su destino.

Una cierta tolerancia y una cierta tibieza doctrinal explica que Inglaterra haya sido el terreno abonado de las nuevas actitudes religiosas. Desde el siglo xvii, Inglaterra contó con una interesante escuela de espiritualidad en la persona de los *latitudinarios*, cuya denominación indica una voluntad de acogida y de generosidad. Intentaban compaginar su fidelidad a la Iglesia anglicana con un liberalismo que rechazaba con facilidad la ortodoxia<sup>10</sup>.

Creían que lo esencial de la fe podía ser expresado con términos simples, no técnicos, y apenas prestaban atención a las fórmulas tradicionales.

Bacon de Verulamio (1561-1627), fundador del empirismo, comenzó rechazando la autoridad de la tradición en cualquier campo del conocimiento y distinguió netamente en sus estudios la fe de la ciencia, la razón de la revelación. En su obra *Novum Organum* intenta justificar racionalmente los des-

<sup>9</sup> Se trata del libro *Quaestiones alnetanae de concordiae rationis et fidēi*, de Huet, obispo de Avranches, publicado en 1690.

<sup>10</sup> Ejemplo de esta actitud, el siguiente párrafo del ensayista W. Temple (1628-99): «Jamás he podido comprender cómo los que se dan a sí mismos el nombre de personas religiosas y a los que el mundo da corrientemente este nombre llegan a conceder tanto peso a esos puntos de la fe en los que jamás han podido ponerse de acuerdo los hombres, en detrimento de los de la fe y de la moral, en los que casi nunca ha mostrado nadie su desacuerdo» (G. GUSDORF, *La conciencia cristiana en el siglo de las luces* [Estella 1977] p.126).

cubrimientos e invenciones y resolver «científicamente» todos los problemas de la vida. En realidad, Bacon es un precursor del positivismo y del pensamiento técnico. Aunque él personalmente era un cristiano sincero, Bacon creía que la aplicación de la ciencia liberaría al hombre de la mayoría de las consecuencias del pecado original.

Para Isaac Newton (1642-1727), la naturaleza se reducía a un sistema de fuerzas inteligibles. Dios era un matemático cuyos cálculos eran accesibles a la inteligencia humana, por lo que parecía razonable esperar que el esfuerzo humano le permitiría comprender todos los aspectos del universo.

Locke rechazó las ideas innatas de Descartes<sup>11</sup> y afirmó que provenían o de las impresiones sensoriales o eran consecuencia de la reflexión mental sobre las propias percepciones. Un paso más adelante, y añadió que los valores morales surgían de las sensaciones de placer o desagrado. Sus discípulos llegarán a elaborar una teoría mecánica de estos valores.

¿Qué consecuencias inmediatas podían deducirse? a) La necesidad y razonabilidad de la tolerancia, dado que las creencias eran, en gran parte, producto del medio ambiente. b) La aceptación de la igualdad de todos los hombres, ya que las diferencias no se deben a la sangre, sino a diversidades de este medio ambiente; y c) La presunción de que la sociedad, regulando las condiciones materiales, podría promover la condición moral de sus miembros. Parecía que Locke había descubierto las leyes científicas de la mente humana, que permitirían al hombre reconstruir la sociedad sobre bases más felices y racionales, sin necesidad de acudir a explicaciones transcendentales o a la existencia del pecado. En su *Racionalidad del cristianismo* sostiene que los dogmas no son más que ideas racionales surgidas por reflexión, como las demás. El siempre se consideró creyente e incluso pensó haber demostrado apodícticamente la existencia de Dios: «Se trata de la verdad más evidente descubierta por la razón; su evidencia es de la misma categoría que la certeza matemática». De forma que el acto de fe se convertía en la consecuencia de una prueba racional. Parecía que la razón podía resolver todas las dificultades y aclarar todos los misterios. Claro que el Dios que se presentaba era un Dios impersonal. Locke reinterpretaba la realidad de la revelación en función de su idea de la vida religiosa. Pocos dogmas son necesarios, y éstos son sencillos e inteli-

<sup>11</sup> *Ensayo sobre el entendimiento humano* (Méjico 1970).

bles para la gente ordinaria. El cristianismo tiene sólo una doctrina esencial: Jesús es el Mesías.

Herberto de Cherbury (1581-1648) fue el primero en describir las características de la religión racional y universal, por lo que se le considera padre del deísmo <sup>12</sup>. No acepta la revelación, sino la razón, como norma de la verdad, y, según ella, considera que la religión natural consta de los siguientes puntos firmes: 1) Dios existe. 2) El hombre debe tributarle culto. 3) Este culto no es externo, sino interno. 4) Debe abandonarse el pecado y reparar el ya cometido, hay que actuar virtuosa y razonablemente. 5) Existe una vida futura, con recompensas y castigos. Un cristianismo, pues, en el que no se menciona a Cristo ni a su papel salvífico <sup>13</sup>.

Los deístas, pues, no sienten simpatía por la irreligión. La religión distingue, según ellos, al hombre de la bestia; pero se trata de una religión equilibrada, reducida a lo esencial; sin demonios ni milagros, sin apariciones ni profecías, sin dogmas trinitarios ni elaboraciones posteriores. Es más, en general, los deístas no se consideran fuera del cristianismo, sino que creen ser sus representantes más auténticos.

Hobbes (1588-1679) negó que la religión fuese la explicación de los valores morales y basó la ética y la política en el utilitarismo <sup>14</sup>. Su psicología, fundamentalmente materialista y pesimista, le llevó a definir al hombre bajo un aspecto puramente negativo: *homo homini lupus*. Su filosofía le llevó a negar la veracidad de la Escritura y aceptó la existencia de la Iglesia en función de las necesidades del Estado <sup>15</sup>.

Shaftesbury (1671-1713) es un pensador aristócrata y delicado, escéptico en su vida y en sus juicios, que rezuma relativismo y escepticismo en todas sus obras. En su *Carta sobre el entusiasmo* (1708), en su diálogo *Los moralistas* (1709) o en su libro *Virtud y mérito* rechaza los dogmas y las creencias tradicionales, insiste en las características de una verdadera

<sup>12</sup> REMUSAT, C., *Lord Herbert de Cherbury* (s.l. 1854).

<sup>13</sup> Sus obras fueron: *De religione gentilium errorumque apud eos causis* (Stuttgart-Bad Cannstatt 1967); *De Veritate* (Stuttgart-Bad Cannstatt 1966).

<sup>14</sup> ROESCH, E., *The totalitarian threat. The fruition of modern individualism, as seen in Hobbes and Rousseau* (New York 1963).

<sup>15</sup> *Leviathan, or the matter, forme and power of a Commonwealth ecclesiastical and civil* (New York 1962); *Opera philosophica, quae latine scripsit omnia in unum corpus nunc primum collecta, studio et labore G. Molesworth*, 5 vols. (Londres 1839-45); *The english works, now first collected and edited by W. Molesworth*, 11 vols. (Londres 1839-45).

vida moral y describe el tipo del hombre honrado, que prevalecerá en los escritos del siglo XVIII. La verdadera religión se apoya en la naturaleza y no en la revelación; el hombre es esencialmente bueno y no como lo pinta Hobbes; su virtud consistirá en seguir la naturaleza. El hombre será virtuoso si consigue reconocer lo que es bueno por su belleza. El sentido moral puede ser definido como «el buen gusto en el arte de la vida». Encuentra en la religión, así como en la superstición, una de las causas más frecuentes de equivocadas concepciones sobre el bien y el mal. Shaftesbury cree en el progresivo perfeccionamiento de la humanidad, que eliminará poco a poco los propios defectos, y piensa que en el aspecto religioso se debe mantener un término medio entre el celo religioso exagerado y mal aplicado y la falta de fe, que no conduce a nada positivo.

A partir de Locke y Shaftesbury, los pensadores se radicalizan, y se pierden los sutiles lazos con el cristianismo, que todavía caracterizaban los escritos y las teorías de los primeros filósofos.

El irlandés J. Toland (1670-1722) es el autor de alguna de las obras más vivas de toda la Ilustración. Intenta demostrar en *El cristianismo sin misterio* (1696) que no debe aceptarse nada que sobrepase la razón, por lo que nada en la religión—ningún dogma, ninguna doctrina—debe constituir un misterio. Los misterios que presenta el cristianismo son evidentes abusos impermeables a la razón, sin los cuales «jamás habríamos oído hablar de la transubstanciación y de otras fábulas ridículas de la Iglesia de Roma, ni de todas esas basuras bizantinas que han caído casi todas en nuestro muladar occidental». Tuvo que huir de Irlanda y de Londres a causa de las controversias que continuamente provocaba, y aterrizó en Prusia, en la corte de Sofía Carlota, a quien dedicó sus *Cartas a Serena* (1704), apasionadas, breviario del perfecto ilustrado, donde explica que la creencia en la inmortalidad del alma fue profesada por los egipcios y por numerosos paganos antes que por los cristianos, y que lo mismo podría afirmarse de otras doctrinas cristianas. Quiso refutar a Spinoza, y acabó siendo influido por el filósofo judío, profesando, al final de su vida, un cierto panteísmo. Y, sin embargo, en la lápida sepulcral, por él compuesta, expresa su convencimiento de que «su alma se ha reunido con el Padre celestial, de quien salió en otro tiempo». Fustiga a los sacerdotes, los odia, los considera culpables de todas las maldades de la historia. Los ilus-

trados franceses le serán deudores también de su anticlericalismo y de su lenguaje radical <sup>16</sup>.

Toland abre camino al escepticismo religioso de Hume (1711-76), que con sus *Diálogos sobre la religión natural* niega toda religión positiva y desarrolla los fundamentos de la religión natural de los filósofos de la Revolución francesa. Para Hume, ninguno de los argumentos o de las pruebas en favor de la existencia de Dios y de su providencia consigue demostrar lo que pretende. En realidad, el resultado lógico de su análisis conduce a la desintegración escéptica. Aniquiló todas las certidumbres tradicionales: Dios y el alma, la naturaleza y la materia, los argumentos sobre los primeros principios y los milagros <sup>17</sup>. Llevó su escepticismo a negarse a ser dogmático acerca de su propio escepticismo. El análisis frío y metódico del racionalismo, supuesto triunfador de la superstición, acabó en un lúcido escepticismo. Para Hume, la finalidad de la religión está en regular y temperar el corazón del hombre, humanizar su conducta, infundirle el espíritu de templanza, de orden y de obediencia a las leyes y a la autoridad civil. Es decir, se reducía a una tarea educativa y civilizadora <sup>18</sup>.

La negación del Dios de la religión revelada aumentaba el número de sus adeptos, sobre todo a causa del desconcierto provocado por estos diversos escritos y las aparentemente insalvables dificultades presentadas por las ciencias, por la historia y la filología. Parecía que la Biblia no podría resistir la conjunción de tan diversos ataques.

A. Collins (1676-1729), otro discípulo de Locke, inconformista a ultranza, «librepensador», como gustaba llamarse a sí mismo; autor de una feroz crítica a la teología tradicional: *Discurso sobre el librepensamiento* (1713), donde defiende con audacia el libre ejercicio de la razón crítica incluso en el campo religioso, único camino para que desaparezca la superstición <sup>19</sup>. Aparentemente, no se rechaza el cristianismo en cuanto tal, pero sólo se admite aquello que no se enfrenta a las reivindicaciones de la razón. No se acepta el método de autoridad, ni

<sup>16</sup> LANTOIN, A., *Un précurseur de la Franc-Maçonnerie: John Toland. 1670-1722* (París 1927).

<sup>17</sup> NOXON, J., *Hume's philosophical development; a study of his methods* (Oxford 1973); RABADE ROMEO, S., *Hume y el fenomenismo moderno* (Madrid 1975).

<sup>18</sup> *Hume and Religion, selected and introduced by Richard Wollheim* (Londres 1966); STOVE, D., *Probability and Hume's inductive scepticism* (Oxford 1973).

<sup>19</sup> O'HIGGINS, J., *Anthony Collins, the man and his works* (La Haya 1970).

la tradición, ni los privilegios. La primacía de la razón natural constituye una de las características básicas del siglo de las luces <sup>20</sup>.

Estas diversas tesis aparecen claramente afirmadas en *El cristianismo, tan antiguo como la creación*, de M. Tindal (1653-1733). Todo hombre, todas las religiones, han mantenido como verdades primitivas comunes la existencia de «un ser supremo» y la inmortalidad del alma humana. Y el cristianismo, en realidad, se reduce a estas verdades esenciales y comunes al género humano, al que debe enseñar cómo desprenderse de tantas supersticiones acumuladas a lo largo de los siglos <sup>21</sup>. Esta explicación es verdadera y razonable, ya que no puede admitirse que Dios oculte a tantos pueblos normas y verdades esenciales a la existencia. Es más, la obra de Dios es perfecta desde el primer momento y no debe ser perfeccionada ni completada. El primer hombre poseía todos los elementos religiosos necesarios. No era necesaria una segunda revelación, dado que la primera era plenamente suficiente. El Evangelio histórico, pues, no es más que una reafirmación de un evangelio eterno y universal. Por esto resulta absurdo y no pueden admitirse las ideas de un Dios-Trinidad, de un Hijo de Dios encarnado o de una venida del Espíritu Santo.

Para Tindal, la religión se reduce casi al conocimiento de nuestros deberes, considerados como mandatos de Dios. Parte de las normas morales, universalmente obligatorias y accesibles para todos, ya que las considera emanadas de un autor divino y manifestaciones de su voluntad. Es decir, no se insiste tanto en un planteamiento intelectual de la religión

<sup>20</sup> Escribía Leibniz en 1700 a la electora Sofía: «Estoy convencido de que la religión no tiene nada que sea contrario a la razón... Entiendo por razón no ya la facultad de razonar, que puede estar bien o mal empleada, sino el encadenamiento de verdades que no puede producir más que verdades, y una verdad no puede ser contraria a otra... En Europa necesitaríamos misioneros de la razón para que predicasen la razón natural, sobre la que se funda la revelación misma y sin la cual la religión será siempre mal aceptada» (O. KLOPP, *Leibniz; historisch-politische und staatswissenschaftliche Schriften* IX 300, en G. GUSDORF, o.c., p.134).

<sup>21</sup> «La religión cristiana ha existido desde el principio; Dios, desde el comienzo de la creación, no ha dejado de dar a la humanidad en su conjunto medios suficientes para que lo conozca. Es deber de los hombres conocer, creer, profesar y practicar esta religión, de forma que el cristianismo, a pesar del origen reciente de esta denominación, tiene que ser tan antiguo y debe estar tan extendido como la naturaleza humana; en cuanto ley de nuestra creación, ha tenido que ser implantado en nosotros por Dios mismo» (M. TINDAL, *Cristianity as old as creation* [Londres 1730] p.52; I. STEPHEN, *History of English Thought in the Eighteenth Century* [Londres 1962]).

cuanto en un ideario moral. Se trata de la razón práctica que caracterizará este deísmo moral desembarazado de toda sobrecarga dogmática.

Thomas Chubb (1679-1747) defendió con ahínco las exigencias del racionalismo en el campo religioso. Tras escribir un tratado contra la Trinidad, publicó en 1738 su *Evangelio auténtico de Jesucristo*, en el que rechaza la divinidad de Cristo y niega toda autoridad al Nuevo Testamento.

A mediados de siglo, las controversias se fueron apaciguando en Inglaterra, donde, sin embargo, todo podía ser defendido, menos el ateísmo, producto de la estupidez según algunos, y el catolicismo romano. S. Clarke (1675-1742), discípulo de Newton y teólogo, representa esta postura moderada. En su enseñanza encontramos como ingredientes principales la paternidad divina y la obligación del hombre de poner en práctica su divina voluntad. Para Clarke, el cristianismo era una religión muy útil, dado que la existencia de Dios era deseable, y las buenas costumbres muy convenientes. J. Butler, obispo anglicano, en su *Analogía de la religión, natural y revelada, con la constitución y el curso de la naturaleza* (1736), contestó de manera detallada a las objeciones de los deístas, minando con enorme fuerza sus presupuestos, demostrando la inconsistencia de sus argumentos<sup>22</sup>. Resulta sorprendente el modo de identificar el Dios de la revelación con el Dios de la naturaleza. En lugar de probar que ésta es hermosa y admirable porque Dios la ha creado, él presenta a la naturaleza y a la revelación como insatisfactorias y llenas de defectos, y por este motivo considera que ambas son efecto de la misma inteligencia. Evidentemente, el método de Butler se funda en la aceptación, prácticamente universal en su tiempo, de la existencia de un autor divino de la naturaleza. No obstante esto, todavía en el siglo XIX, dos pensadores tan diversos como Newman y el filósofo positivista James Mill estudiaban con atención su obra<sup>23</sup>.

G. Berkeley, sorprendido por el irreligioso racionalismo de los deístas, defendió que las creencias cristianas favorecían el auténtico bienestar del hombre y potenciaban el pleno ejercicio de sus facultades racionales<sup>24</sup>. Se trata en realidad de la consecuencia necesaria de una actitud religiosa que se funda-

<sup>22</sup> BABOLIN, A., *Joseph Butler* (Padua 1973), 2 vols.

<sup>23</sup> SMET, W., *L'influence de Butler sur la théorie de la foi chez Newman* (Lovaina 1963).

<sup>24</sup> OLSAMP, P., *The moral philosophy of George Berkeley* (La Haya 1970).



menta y regula más por exigencias del planteamiento racionalista que por una auténtica necesidad religiosa. De hecho, en ningún autor encontraremos una exposición del significado de la figura de Cristo ni un planteamiento de la revelación cristiana como distintivo original y decisivo de esta religión frente a las otras <sup>25</sup>.

En la segunda parte del siglo xvii y a lo largo del xviii, Inglaterra conoció una mejora económica y política pujante. Se eliminó el absolutismo político y se practicó un clima de tolerancia, que influyó decisivamente en las relaciones públicas. La revolución de 1688, la Gloriosa, ocasionó un clima de apertura, de satisfacción y optimismo extraordinario.

La Iglesia anglicana favoreció más el prestigio de la institución y la observancia de las leyes eclesiásticas y de las ceremonias que la exigencia tajante del dogma. La tolerancia reinante, la búsqueda de lo útil, la tendencia a limar los puntos más ásperos, consiguieron un período iluminista pacífico y educado, sin las asperezas y ataques continentales. El precio que tuvo que pagar consistió en un creciente vaciamiento del dogma y un progresivo abandono de los artículos de fe más importantes. A finales de siglo se había convertido en un lugar de encuentro, en un rito formal de las clases altas, mientras el pueblo buscaba satisfacer su necesidad religiosa en otras sectas o grupos religiosos.

Se insistía en la vida práctica, se minimizaba la teología, se apoyaba decididamente en la razón. Clarke no se interesaba tanto por los atributos de Dios cuanto por los deberes de los hombres: no quería ocuparse de la Providencia divina, sino de lo que deben realizar los hombres.

La verdadera religión debía ser inteligible y razonable. El cristianismo no podía contener nada contrario ni superior a la razón. No eran, ciertamente, ateos y sentían la necesidad de la existencia de un Dios creador, pero nada aceptaban de la revelación que les llevase más allá de esta existencia impersonal. Nada quedaba de la función salvífica de Cristo en una religión cada vez más descristianizada. En realidad, estaban decididos a liberar la fe de lo que consideraban acumulación de supersticiones.

Muchos de los argumentos de estos abogados de la religión natural eran superficiales; pero, después de haberlos leído, difícilmente podía el hombre educado de la Europa occidental

<sup>25</sup> SILLEN, E., *George Berkeley and the proofs for the existence of God* (Londres 1957).

pensar en Dios o en el universo de la misma manera que habría pensado un siglo antes. La ciencia y el racionalismo no habían destruido la fe religiosa, pero habían operado en ella un cambio cualitativo de importancia fundamental y contribuyeron a crear un ambiente no sólo antieclesiástico, sino también antidogmático <sup>26</sup>.

Al identificar religión y moral, el deísmo inglés reducía a la Iglesia a una institución benéfica con finalidad educativa y los sacerdotes se limitaban a ser profesores populares. Pecado original, encarnación y redención se convertían en mitos y, naturalmente, la cruz no tenía sentido. Los adelantos de la ciencia y los nuevos descubrimientos habían entusiasmado al hombre, que creía con enorme optimismo en la bondad natural del género humano. La nueva filosofía abrió el camino a un conocimiento más profundo de la naturaleza humana y, sobre todo, a un nuevo aprecio de la capacidad de la mente humana.

El pecado era fruto de la ignorancia: cuantas más escuelas se construyesen, serían necesarias menos prisiones.

**2. El siglo de las luces en Francia.**—El deísmo inglés, tolerante y armonioso, enriquecido con mil matices, adquirirá un influjo profundo en el continente. Los pensadores que acabamos de citar serán conocidos en Europa no directamente, sino a través de las traducciones y adaptaciones francesas <sup>27</sup>, y sus doctrinas adquirirán un tono combativo e intransigente que no aparecía en el origen. De forma que el pensamiento que va a dominar el siglo XVIII europeo fue, en gran parte, inglés por su origen, pero predominantemente francés por su carácter. La Enciclopedia y los salones fueron fundamentalmente los centros difusores del nuevo pensamiento. Nunca, hasta entonces, los líderes sociales e intelectuales de Europa habían mostrado tal unidad de pensamiento y de intereses.

Podemos describir el desarrollo de este pensamiento anti-elesiástico y, en general, anticristiano a través de cuatro actuaciones fundamentales. Bayle representó el primer ataque

<sup>26</sup> ANDERSON, M. S., *Europa en el siglo XVIII. 1713-1783* (Madrid 1964); PLEBE, A., *Qué es verdaderamente la Ilustración* (Madrid 1971).

<sup>27</sup> El francés se había convertido en la lengua del continente. Escribía Bayle: «La lengua francesa es desde ahora el punto de comunicación de todos los pueblos de Europa y una lengua que se podría llamar transcendental, por la misma razón que obliga a los filósofos a dar este título a las naturalezas que se difunden y se pasean por todas las categorías...» (*Nouvelles de la République des letres*, noviembre 1685, art.5).

importante y decisivo contra las creencias tradicionales. Sus obras constituyeron un inmenso arsenal para todos los escritores y pensadores que quisieron contradecir la tradición, la doctrina y la historia del cristianismo. La Enciclopedia constituyó, sin duda, otro momento determinante. Pero la insistencia en la pura razón provocó una reacción, representada en Juan Jacobo Rousseau. La razón y la lógica no satisfacían las necesidades del corazón; el sentimiento y el amor encontraron su plaza en los escritos del autor de *El contrato social*. Sin embargo, este sentimentalismo alejado de toda revelación, la crítica frontal y un deísmo vago sin claros soportes desembocaron en un progresivo ateísmo y en cultos extravagantes que intentaban sustituir la liturgia anterior.

Voltaire no puede ser reducido a ninguno de estos estadios, ya que su prolongada vida, la vastedad y expansión de sus escritos y su extraordinario influjo abarcó todo el siglo, de forma que el espíritu y características de este período quedan identificados para muchos con su nombre.

3. **Precursores.** — Qué duda cabe de que Descartes está en el origen de un espíritu crítico que desembocará en un ataque frontal a la apologética tradicional. A primera vista, su filosofía constituía un soporte inestimable para la religión, pero el desarrollo de sus principios tendía a minar las bases de la fe. La filosofía cartesiana demostraba la existencia de Dios, la inmaterialidad del alma, distinguía las ideas de las sensaciones. Pero al mismo tiempo exigía la evidencia, reivindicaba la crítica. Siguiendo lógicamente sus principios, se atacaba la esencia misma del dogmatismo, la base de la argumentación religiosa.

Malebranche, oratoriano, tal vez el más apasionado admirador de Descartes, resulta el ejemplo más claro de este período; un período en el que se quiere armonizar de tal manera la fe y la razón, que se acaba desfigurando la primera. Para él, ser cristiano es ser filósofo, y no se puede filosofar sin ser cartesiano. Trata de demostrar que formamos parte de un orden en el que se complementan la fe y la razón<sup>28</sup>. Dentro de este orden, Dios cumple sus designios a través de las leyes que ha establecido. Estas leyes son el producto y la expresión de la razón; una razón que abraza todo de tal manera, que termina por incluir a Dios dentro de su órbita. Se trata de una expli-

<sup>28</sup> DECOURTRAY, A. *Foi et raison chez Malebranche* (Lille 1955) p.67-86.

cación que aparentemente resuelve las dificultades y objeciones del momento, pero que en realidad representa un Dios sin iniciativa y sin libertad al subordinarlo al orden y a la razón. En realidad, el panteísmo está presente, aunque en forma latente, en su doctrina<sup>29</sup>.

Aunque Descartes y Malebranche, así como Locke y Leibniz, eran cristianos, su ortodoxia se integraba en sistemas de pensamiento que no necesitaban de ella para conservar su lógica, de tal manera que su coherencia conceptual podía ser compatible con una orientación heterodoxa.

P. Bayle (1647-1706).—Hugonote convertido al catolicismo, pasó nuevamente al protestantismo y huyó de Francia cuando Luis XIV revocó el edicto de Nantes. Defensor infatigable de la tolerancia, lector empedernido, de pluma ágil, especialista en encontrar los puntos débiles y las contradicciones ajenas, escribió con enorme habilidad contra la historia de la Iglesia, contra los argumentos teológicos y apologeticos, desenmascarando la hipocresía de las costumbres franceses cristianas en la forma, pero inmorales y corrompidas en la realidad.

Bayle no era un filósofo, sino un escéptico dotado de grandes conocimientos. Con su *Dictionnaire historique et critique* y con su revista *Nouvelles de la République des lettres* adquirió un prestigio extraordinario, convirtiéndose en el propagandista del escepticismo universal<sup>30</sup>. Su actitud crítica no se fundaba tanto en consideraciones filosóficas cuanto en nuestra incapacidad de conocer verdaderamente el pasado. A esto se añadía su odio a toda disputa sobre la fe, llegando a oponerse absolutamente a todas las confesiones religiosas. Insistió en considerar la Biblia únicamente como un documento histórico, defendió con tesón la tolerancia y la libertad de conciencia, expresando el cansancio y la inaceptabilidad del confesionalismo y de la Iglesia de Estado; ejerció una crítica corrosiva de la historia y de la fe cristiana.

Su obra más leída, verdadera Biblia del anticristianismo, fue el *Diccionario histórico y crítico*, requisitoria abrumadora contra personajes, sucesos e instituciones. A cada nombre que aparece va unido el recuerdo de una villanía, un crimen o un error. Tantos reyes que han sumido a sus súbditos en la desgracia; tantos papas que han utilizado su cargo y la religión

<sup>29</sup> ALQUIÉ, F., *Le cartésianisme de Malebranche* (París 1974); CUVILLIER, A., *Essai sur la mystique de Malebranche* (Lille 1955).

<sup>30</sup> BRUSH, C., *Montaigne and Bayle. Variations on the theme of skepticism* (La Haya 1966).

para desarrollar su ambición y desfogar sus pasiones; tantas ciudades y países que han construido su historia a base de asesinatos, guerra y destrucción.

Para Bayle, todo dogma de religión debe someterse al tribunal de la razón. Explica cómo el cometa que se vio en diciembre de 1680 no estaba originado por causas extraordinarias o milagrosas, sino que correspondía a leyes astronómicas naturales, por lo que no tenía sentido la consternación y el terror producidos por su aparición. No acepta el milagro ni los signos precursores ni las profecías<sup>31</sup>.

Aprovecha la ocasión para ridiculizar la superstición y la credulidad de los hombres<sup>32</sup>. En realidad, se trata de uno de los primeros escritos en favor del ateísmo. Apela al sentido común y a la imaginación. Intenta demostrar el carácter absurdo, o pueril, o inmoral, o cruel y bárbaro de las llamadas escrituras sagradas.

Fue, sobre todo, su afirmación de que no se daba relación de causalidad entre religión y moral, su convicción de que «el ateísmo no conduce necesariamente a la corrupción de costumbres», la que provocó una crisis profunda en la argumentación tradicional del cristianismo. Su tesis de que una sociedad sin fe en Dios, un Estado de ateos no sólo era posible, sino que podía ser más virtuosa que la sociedad cristiana, parecía destruir los fundamentos de la religión<sup>33</sup>.

**4. La Enciclopedia.**—En 1751 salió a luz el primer tomo con el título *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers par une société de gens de lettres, mis en ordre et publié par Diderot... quant'à la part mathématique par M. D'Alembert*. En 1772 salía el último de los 17 volúmenes de que constaba la obra, a la que había que añadir cinco suplementos y once planchas en cobre.

La obra se convirtió en un símbolo, suponía el triunfo de los filósofos, representó el resumen de la nueva mentalidad. A pesar de la diversa mentalidad de los numerosos colaboradores, la obra consiguió una coherencia sorprendente y ejerció

<sup>31</sup> *Pensées diverses à un docteur de Sorbonne à l'occasion de la comète qui parut au mois de decembre 1680* (Rotterdam 1704).

<sup>32</sup> «¿Sois partidarios del misterio? Entonces creedlo, ya se acomode a él la filosofía, ya no se acomode, ya lo refute con argumentos invencibles. Pero desde este momento no tengáis la pretensión de razonar...» (*Réponse aux questions d'un provincial* t.3 [1706] c.128).

<sup>33</sup> ADDANTE, P., *Alessandro Marini e la polemica su Pierre Bayle nella filosofia del' 700* (Bari 1976).

un influjo profundo en el desarrollo de un iluminismo radical<sup>34</sup>.

Se trataba de un diccionario razonado, según rezaba el mismo título, y aquí se encontraba la clave de la explicación. Frente a las generaciones anteriores, el criterio de la *Enciclopedia* proclama que el destino de la humanidad se centra en el progreso en esta tierra por obra de la inteligencia y de la razón. Al ideal místico, religioso, que tiende al más allá, sus autores oponen un ideal realista, y demuestran la eficacia de este ideal los progresos realizados a lo largo del siglo a medida que se van abandonando las tradiciones y supersticiones anteriores.

Dada la situación política y la eficacia que aún mantenía la censura eclesiástica, los enciclopedistas no atacan casi nunca directamente los argumentos religiosos o eclesiásticos. Es más, los artículos más estrictamente teológicos han sido escritos por teólogos ortodoxos irreprochables, y Diderot no se cansará de afirmar su respeto y devoción a la religión. Pero utilizan siempre que pueden, en las palabras más insospechadas, una ironía demoledora contra los argumentos de autoridad, contra la filosofía escolástica, contra los argumentos y prácticas religiosas, contraponiéndoles el espíritu de observación, de la experiencia, del examen<sup>35</sup>. Se trataba de demostrar la debilidad de los argumentos tradicionales, las argucias pueriles y los razonamientos antirracionales de la escolástica y el sentido común de quienes defendían lo contrario. Es decir, encontramos en todas sus páginas un desprecio apenas velado por la institución eclesiástica y por sus doctrinas, que, según afirman, han retrasado el advenimiento de un mundo más justo y razonable, basado en la naturaleza: «Dos obstáculos de primera importancia han retrasado largo tiempo el progreso de la filosofía: la autoridad y el espíritu de sistema». Y, junto a esta actitud, una confianza sin límites en sus propios principios y en su capacidad de cambio.

A lo largo de los diferentes conceptos encontramos atacados y menospreciados de mil maneras el dogma y la moral cristiana. «No se debe confundir la inmoralidad y la irreligión. La moral puede darse sin religión, y la religión puede ir

<sup>34</sup> Diderot declara que desea provocar un cambio en la manera de pensar. Ducros. Cf. *Les encyclopédistes* (París 1900) p.138.

<sup>35</sup> En el artículo *Población*: «Ese ansia de reducir a todos los hombres a una misma fórmula religiosa y obligarles a pensar a todos lo mismo .. es un azote cuyos horrores no experimentó la humanidad en el paganismo...»

acompañada, incluso a menudo, de la inmoralidad». Además, esta moral no beneficia el progreso, no es útil<sup>36</sup>. La convicción de que la utilidad social tiene precedencia sobre toda creencia, sobre todo dogma, caracteriza a los iluministas. Encontramos esta actitud antropocéntrica de la religión en las *Cartas persas*, de Montesquieu: «La primera finalidad del hombre religioso consistirá, ciertamente, en agradar a la divinidad que estableció la religión que profesa. Pero, ciertamente, la vía más segura de conseguir esto está en observar las reglas de la sociedad y los deberes de la humanidad».

La *Enciclopedia* constituyó el símbolo más acabado del nuevo movimiento de ideas que luchaban victoriosamente contra el cristianismo histórico y contra el despotismo estatal<sup>37</sup>.

Entre los colaboradores encontramos a los filósofos o literatos que participan de la misma mentalidad: Voltaire, Montesquieu, Helvetius, D'Holbach, J. J. Rousseau, Dudos, Buffon, La Mettrie, Condorcet, Raynal.

Claude Helvetius (1715-71) había publicado en 1758 un libro materialista, destructor de toda religión y de toda moral: *De l'esprit*. Según este autor, los hombres se distinguen de los animales por su capacidad organizativa. El dolor y el placer son los motores de nuestra actividad, los agentes del universo moral. El bien y el mal cambian según las condiciones ambientales, según las modas educativas. Porque la educación puede todo en el hombre, influye en su desarrollo moral. La materia es igual en todos los hombres; por consiguiente, sólo la educación los diferencia<sup>38</sup>. Vio en el materialismo de los chinos la causa de su elevado nivel moral, y expresó su convicción de que este ejemplo confirmaba la exactitud de su teoría.

En realidad, Helvetius creía en el determinismo y en su obra relacionó la filosofía con la ciencia: «Me parece que de-

<sup>36</sup> En el artículo *Cristianismo* podemos leer: «¿Quién duda de que las artes, las industrias, el gusto por las modas, todas las cosas que hacen prosperar sin cesar las distintas ramas del comercio, son un bien muy real para los Estados? Pues bien, el cristianismo, que proscribía el lujo, que lo ahoga, destruye y aniquila estas cosas de las que el lujo depende necesariamente. En su lugar, el cristianismo introduce, por este espíritu de abnegación y de renuncia a toda vanidad, la pereza, la pobreza, el abandono de todo; en una palabra, la destrucción de las artes. Debido, pues, a su propia constitución, es poco apropiado para reportar la felicidad a los Estados».

<sup>37</sup> POMEAU, R., *Diderot: sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie* (París 1967).

<sup>38</sup> REICHARDT, R., *Reform und Revolution bei Condorcet; ein Beitrag zur späten Aufklärung Frankreich* (Bonn 1973).

bemos acercarnos a la ética como a las otras ciencias y desarrollar una ética experimental de la misma manera que desarrollamos una física experimental»<sup>39</sup>. Como muchos contemporáneos suyos, reducía la religión a la moral social<sup>40</sup> y afirmaba que la utilidad pública era el origen de los valores morales<sup>41</sup>.

Esta obra, de un materialismo descarnado, produjo un re-vuelo extraordinario y encontró fuerte oposición incluso en otros enciclopedistas que no admitían traspasar el deísmo. Y, sin embargo, al mismo tiempo aparecieron los escritos de tono más violento y audaz de D'Holbach y de La Mettrie.

Paul Thiry d'Holbach (1723-89)<sup>42</sup> manifiesta radicalmente su materialismo; para él, incluso el ídolo del siglo, la razón, se convierte en un proceso mecánico. El hombre no es superior a los animales ni es bueno o malo por naturaleza, sino que ejercerá un comportamiento u otro según la educación que reciba y la legislación a la que se someta.

Resulta intransigente, pero coherente, en el tema religioso y no admite ni siquiera el deísmo. Considera a la Biblia como un conjunto de inmoralidades y estupideces, de leyendas infantiles y de actuaciones crueles y bárbaras, de milagros y profecías increíbles y de contradicciones e incoherencias.

A causa del cristianismo, el mundo perdió la paz y la razón: «El devoto fanático, intolerante, inhumano, causa con su actuación mayores males a sus semejantes que el peor incrédulo con sus opiniones o sus escritos». Para él, lógicamente, todas las religiones son falsas, y todos los dogmas, tan sin sentido como el vago deísmo; pero, sin duda, se lleva la palma de su rechazo el cristianismo, «ese revoltillo de absurdidades, de fábulas, de dogmas insensatos, de ceremonias pueriles, de

<sup>39</sup> Para Helvetius, el genio es un producto de la educación. «La única ventaja de que dispone el hombre genial consiste en el hábito de concentración y en el método de estudio».

<sup>40</sup> «Todo código moral cuyos principios son de utilidad pública, debe permanecer necesariamente de acuerdo con los principios de la religión, que en realidad se reduce al perfeccionamiento de la moralidad humana».

<sup>41</sup> MOMDSHAN, Ch. N., *Helvetius; ein streitbarer Atheist des 18 Jahrhunderts* (Berlín 1959).

<sup>42</sup> Sus obras principales son: *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral* (Londres 1770), donde afirma que «la naturaleza actúa por sus propias fuerzas y no necesita ningún impulso exterior para ponerse en movimiento»; *Le christianisme dévoilé* (1767), *De l'imposture sacerdotale* (Londres 1767), *Réflexions impartiales sur l'Évangile* (Londres 1767). Resulta interesante comprobar que casi todas estas obras anticristianas fueron traducidas al castellano en 1812, 1823 y 1834, es decir, en los años de mayor tensión antieclesiástica.



nociones extraídas de los caldeos, de los egipcios, de los fenicios, de los griegos y de los romanos». Es decir, se trata de la unión de todas las antiguas supersticiones, aderezadas con el fanatismo oriental <sup>43</sup>.

Además, resulta inútil la referencia a la divinidad. En el *Système de la nature* (1770) es muy explícito al negar una finalidad divina y un plan providencial. «El todo no puede tener un fin, porque fuera de sí mismo no hay nada a lo que pueda tender... los hombres no han sabido ver que esta naturaleza, privada tanto de buenas como de malas intenciones, se limita a actuar en armonía con leyes necesarias e inmutables cuando crea y destruye las cosas vivientes, haciendo de vez en cuando sufrir lo que ha creado mientras distribuye el bien y el mal».

Los títulos que publica La Mettrie indican por sí solos su orientación: *L'homme machine* y *L'homme plante*. Provoan un escándalo inmediato, le convierten en el símbolo de la perversión del espíritu <sup>44</sup>.

Reduce al hombre a la materia <sup>45</sup> pensante, pero privado de alma. Para él, lo que los espiritualistas llaman el «alma» del hombre no es más que un conjunto de funciones exigidas por nuestro organismo para asegurar su correcto funcionamiento y conservación. Se defiende de la acusación de inmoralidad, dado que la virtud ha sido practicada más a menudo por los ateos que por los cristianos. Para él, el ateísmo como tal constituye la base necesaria del progreso humano, y la eternidad de la materia es considerada una prueba a favor del ateísmo <sup>46</sup>.

<sup>43</sup> NAVILLE, P., *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII<sup>e</sup> siècle* (París 1967); PIEKHANOV, G., *Essais sur l'histoire du matérialisme (D'Holbach-Helvetius-Marx)* (París 1957).

<sup>44</sup> Voltaire le describía: «Entonces existía un médico en Berlín que se llamaba Lamettrie, el más ateo y audaz de todas las Facultades de Medicina de Europa; hombre, por lo demás, alegre, agradable, despistado, más docto en teoría que cualquier otro de sus colegas, y, sin duda, el peor médico de la tierra en la práctica profesional» (*Mémoires pour servir à la vie de M. de Voltaire écrits par lui même*, P. Conard [1914] p.37).

<sup>45</sup> «El hombre, organizado como los otros animales, con algo más de inteligencia, sometido a las mismas leyes, tendrá el mismo fin...» La Mettrie subraya las facultades intelectivas de los animales. En realidad se convirtió en un precursor del evolucionismo al recalcar el proceso selectivo existente, que prima al mejor y al más fuerte.

<sup>46</sup> «Quién sabe si la razón de la existencia del hombre no es la misma existencia. Tal vez, la casualidad le ha producido en un punto dado de la tierra, sin que se pueda saber cómo y por qué... No conocemos

Evidentemente, ninguno de estos materialistas admitía la existencia de una providencia o de un plan preconcebido de creación. Nada tenía una finalidad previa, era inútil buscar lecciones metafísicas en el espectáculo de la naturaleza.

A pesar del influjo que ejercieron estos tres autores, sobre todo en el siglo XIX, no parece que pueda afirmarse que su pensamiento caracterizase el espíritu ilustrado, aunque tal vez represente la consecuencia coherente de este espíritu. De hecho, casi todos los demás enciclopedistas se opusieron a sus teorías radicales y escribieron en contra, aunque hay que admitir que, dada la falsedad con que a menudo actuaban para mantener la apariencia de ortodoxia, se puede dudar con toda razón de la sinceridad de algunos.

Por otra parte, este optimismo no metafísico, sino basado en el hombre y en su capacidad de progreso, constituye una de las características de la mayoría de los enciclopedistas. En esta dirección, un ejemplo representativo es, sin duda, Condorcet (1743-95), matemático, filósofo, entusiasta propagandista de la revolución. Para él, la capacidad de perfeccionamiento era prácticamente ilimitada, su fe en el progreso resulta entusiasta. Para él, como para Turgot y como para tantos otros, era inminente la edad de oro, el momento de la felicidad de los hombres.

Este optimismo está en relación con su antipatía por todas las religiones, y en especial por el cristianismo. Toda creencia, toda fe religiosa, es considerada como superstición y fanatismo, y, sin embargo, su confianza en el futuro no es vacua o sin sentido: confían en la desaparición de las desigualdades, en una propiedad más justamente repartida, en una prolongación de la vida humana, en una educación generalizada e igualatoria, en un mundo sin guerras, sin desigualdades políticas y sociales. La naturaleza ha concedido a todos los hombres los principios de justicia, una activa benevolencia, una generosa sensibilidad. Hay que lograr, por consiguiente, que la sociedad ayude a desarrollar estos sentimientos en lugar de entorpecerlos.

El deseo de conocer otras sociedades y de admirar sus valores se extendió y caracterizó esta edad. Se idealizaron los habitantes de América, más cercanos a la «naturaleza» que los sofisticados europeos; se admiró a los chinos—Leibniz llegó a afirmar que debieran enviar misioneros para civilizar a los

nada acerca de la naturaleza; causas ocultas en la misma naturaleza han podido producir todas las cosas».

europesos—y se criticó a las costumbres y modos de vida de la sociedad francesa y europea en general desde el punto de vista de estos países.

Partícipe de esta mentalidad, Charles de Secondat, barón de Montesquieu (1689-1755), representa como nadie la capacidad de asimilar las diversas culturas y de relacionarlas<sup>47</sup>. En 1721 aparecen las *Lettres persannes*, de Montesquieu, obra de enorme impertinencia y crítica aguda y despiadada de la sociedad y de las instituciones. Dos persas visitan Europa y narran sus impresiones, su extrañeza ante el despotismo, la corrupción del clero, los prejuicios del pueblo, la irracionalidad de los dogmas, las interminables e inútiles disputas sobre la gracia. Se ríen de la autoridad del papa, un mago que hace creer que tres son uno; de los milagros, de los ritos litúrgicos. Amparado en que no hablaba él, sino que expresaba la opinión de unos paganos, ataca a los sacerdotes, su ignorancia, sus riquezas, su fanatismo, que impide el progreso de la ciencia; su intolerancia, causa de guerras y divisiones. Insinúa que todas las religiones se parecen, todas son dañinas, pero en especial el cristianismo, que obliga a creer dogmas sorprendentes como la Trinidad o la eucaristía.

Igual éxito, aunque su tono es diverso y su actitud ante el cristianismo resulta más moderada y matizada, obtuvo su conocida obra *El espíritu de las leyes* (1748). Revolucionó la concepción de la historia al demostrar la interrelación existente entre los aspectos sociales, geográficos, políticos, económicos y religiosos. Montesquieu admiraba el sistema político inglés, donde se practicaba la separación de poderes, y no se cansó de ponerlo como ejemplo una y otra vez. Pero su libro es, sobre todo, una requisitoria contra todo despotismo e intolerancia, contra todo abuso de la fuerza y esclavitud, contra toda aceptación de las ideas tradicionales que no hayan pasado antes por el tribunal de la razón<sup>48</sup>. Ciertamente no es revolucionario ni pretende un cambio radical del sistema social y político, sino que desea sobre todo, como representante preclaro del espíritu iluminista, un ambiente de libertad sin ideas impuestas, sin dogmas, sin preceptos autoritarios. Trasladada esta mentalidad a la aceptación de los regímenes y de las leyes positivas, se deduce de su obra que aquéllos hay que admitirlos no en función de que el rey fuese el representante

<sup>47</sup> *Oeuvres complètes*, texte présenté et annoté par Roger Caillois, 2 vols. (París 1951-56).

<sup>48</sup> MASON, S., *Montesquieu's Idea of Justice* (La Haya 1975).

de Dios y de él tuviese su poder, no en función de que las leyes de la razón y de la justicia fuesen iguales en todas partes, capaces de conseguir la felicidad de los hombres, sino en razón de su capacidad de lograr esta felicidad. Si lo consiguen, son buenas; si no, no hay que obedecerlas, porque son injustas y negativas <sup>49</sup>.

Al tratar sobre los factores que condicionan el *esprit général* de una sociedad, realiza un estudio profundo, que señala nuevas pautas y que relativiza algunos valores, sobre todo los religiosos; éstos están influidos y dependen decisivamente de los condicionamientos geográficos, materiales e históricos. Explica el protestantismo del norte de Europa y el rechazo del episcopado, por parte de Calvino, por causas climáticas y políticas; las leyes católicas sobre la usura, por el clima de sus países, y la creencia en la metamorfosis de los budistas, por motivos geográficos. Es un planteamiento sociológico y en parte determinista, pero en ningún caso están influidas sus explicaciones por motivos transcendentales, sino que su racionalismo y su confianza en la naturaleza pervade toda su obra.

Pero, indudablemente, quienes más influyeron en el tono de la *Enciclopedia* fueron sus directores Diderot (1713-84) y D'Alembert. En el primero encontramos el alma de la empresa y un ejemplo de la evolución religiosa del iluminismo: el paso de un deísmo de estilo inglés a un materialismo plenamente escéptico, que reduce a la materia toda forma de pensamiento y vida. En un estilo indirecto, ocultando frecuentemente su verdadero pensamiento, que es necesario a menudo deducir y adivinar, Diderot rechaza toda revelación, toda forma de cristianismo y, en realidad, todo deísmo <sup>50</sup>. Su intención al publicar la *Enciclopedia* no se centraba tanto en proporcionar una serie de conocimientos como en provocar un cambio profundo en el sistema de pensamiento. Para conseguir esto, no desdeñaron, él y sus colaboradores, los métodos in-

<sup>49</sup> Sigue siendo un estudio sugestivo y lleno de ideas interesantes el libro de Daniel Mornet *Les origènes intellectuelles de la Révolution française 1715-1787* (París 1967), donde encontramos un análisis agudo de los principales representantes de este período.

<sup>50</sup> Su pensamiento aparece más claramente en *Pensées philosophiques* (La Haya 1746). En su *Interprétation de la nature* (1754) termina con una oración agnóstica: «¡Oh Dios!, no sé si existes... No pido nada en este mundo, porque el curso de los sucesos está determinado por su misma necesidad, si no existes, o por un decreto tuyo, si existes... Estoy aquí tal como soy, una parte necesariamente organizada de la materia eterna y necesaria, o tal vez de tu propia creación...»

directos, los ataques sutiles, las preguntas tendenciosas, las dudas sabiamente distribuidas, acompañado todo por un aparente respeto y aceptación de la doctrina tradicional. El artículo *Cristianismo*, escrito por Diderot, constituye un ejemplo apropiado de esta actitud: junto a un profundo respeto por la religión sublime de Jesús, intenta provocar en el lector un absoluto rechazo del sistema moral y de las consecuencias sociales de esta misma religión.

En su *Interprétation de la nature* (1754), Diderot afirmaba que la gravedad era inherente a la materia y el caos resultaba imposible, porque la materia se organizaba automáticamente de un modo ordenado. Esto quería decir que la materia era capaz de generar vida; luego parecía deducirse que ya no se necesitaba a Dios para explicar el universo, ya no era necesaria su intervención para comprender la génesis y la evolución del mundo<sup>51</sup>.

D'Alembert (1717-83) cultivaba en profundidad las matemáticas y la física, y esta dedicación influyó en su pensamiento, poco dado a la pura especulación, que aceptaba lo sensible como único dato de partida y rechazaba las ideas innatas. D'Alembert rechaza toda indagación de la esencia absoluta de las cosas y de su último fundamento metafísico. Para él, la metafísica o es una ciencia de hechos, o se convierte en una ciencia de quimeras. Desea permanecer en el dominio de los fenómenos y hacernos patente tan sólo el sistema de estos fenómenos, su orden constante y completo. Su planteamiento del tema religioso nunca es claro ni definido, pero está condicionado por su absoluto rechazo de la metafísica.

Este espíritu reformador penetró también en las filas del clero. En 1772, el sacerdote Raynal publicó la *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des européens dans les deux Indes*. Se trata de una apología de todas las ideas reinantes, la tolerancia, el amor a la humanidad, la lucha contra el fanatismo. Son los «tiranos y los sacerdotes» quienes impiden al pueblo el establecimiento de los impuestos, de las leyes. No es, ciertamente, el único caso de una actitud crítica. El clérigo Vertot denuncia el fanatismo de San Luis, Guibert despótica de la Inquisición y el clérigo Ponçol escribe: «Yo me veo en la obligación de insistir nuevamente en el elogio de la razón, dado que es el fundamento de toda moral y que, una vez demostrado su valor, cada uno podrá fácilmente determinar su plan de conducta

<sup>51</sup> MAYER, J., *Diderot, homme de Science* (Rennes 1959).

según su edad y su espíritu»<sup>52</sup>. Lo mismo podemos afirmar de los protestantes Jerusalem, Spalding y Semler, en Alemania, o de los componentes de la *Aufklärung* católica de los diversos países, aunque generalmente éstos se mantuvieron en la ortodoxia dogmática.

**5. Juan Jacobo Rousseau (1712-78).**—Para nosotros, hoy Rousseau resulta más próximo a nuestra sensibilidad que la mayoría de los enciclopedistas. Su personalidad compleja, contradictoria—«mis gustos y pensamientos, dice, parecían fluctuar siempre entre lo noble y lo vil»—, su defensa apasionada de los gustos sencillos y de los sentimientos comunes, la crítica a la actividad intelectual y a la filosofía, supusieron el primer ataque serio a la Ilustración desde su mismo campo.

En realidad dio expresión a un temor que comenzaba a extenderse: el temor de que la crítica racional, después de haber abatido los dogmas y la disciplina eclesiástica, continuara demoliendo otros muchos aspectos que consideraban necesario conservar.

Rousseau, educado en el calvinismo, episódicamente pasado, pero no convertido al catolicismo a causa de un párroco con el que convivió algunos años, llevó una vida errante, desarreglada; pasó unos años en París, donde conoció y trató con los enciclopedistas, con los que acabó enfrentándose violentamente, y murió medio abandonado.

Se trata de un pensamiento más intimista, más existencialista que racionalista<sup>53</sup>, de tono apasionado, que reacciona desilusionadamente a la idea de naturaleza, propia del iluminismo, para volver, en cierto sentido, al punto de vista cristiano de la naturaleza como un campo de batalla, y del hombre, como una criatura dividida entre el deber y el egoísmo.

Se aleja del agnosticismo moral de sus colegas<sup>54</sup> y concede una importancia, entonces desconocida entre los filósofos, a la conciencia: «la conciencia no nos enseña la verdad de los objetos, sino la regla de nuestros deberes; no nos dice qué debemos pensar, sino qué debemos hacer; no nos enseña el razonamiento apropiado, sino la acción apropiada». En otro

<sup>52</sup> LESTOCQUOY, J., *La vie religieuse en France du VII<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècles* (París 1964) p.226.

<sup>53</sup> Sus *Confesiones* comienzan: «Yo siento mi corazón y conozco a los hombres. Soy diferente de todos los que conozco. Me atrevo a creer que soy diferente de cualquier hombre existente. Si no soy mejor, al menos no soy igual».

<sup>54</sup> Dice en *La nueva Eloísa*: «Dios nos ha dado la razón para conocer el bien, la conciencia para amarlo y la libertad para escogerlo».

lugar añade: «Lo que yo siento como recto es recto, lo que siento como equivocado es malo. La conciencia es el mejor de todos los casuistas. La razón nos engaña demasiado a menudo, y hemos adquirido el derecho de rechazarla, pero la conciencia no nos engaña nunca».

¿Cómo conocer lo que tenemos que hacer? Consultando la «luz interior», ese innato principio de justicia y virtud que permanece en el fondo de nuestras almas. Es decir, el juicio moral no depende de la educación ni de la apropiación del interés propio y del bien común, sino de esa voz interior que habla con la misma claridad a los campesinos que a los filósofos.

Esta separación tajante entre el deber moral y el mundo material, el mundo de los fenómenos, influirá después en el planteamiento de Kant. Para Rousseau, el hombre es un ente moralmente autónomo cuyas obligaciones vienen impuestas por él mismo y no por la autoridad externa de un credo religioso, de una Iglesia o por la presión determinista del entorno material<sup>55</sup>. Pero no es un ente absolutamente autónomo, sino que esa voz interior se encuentra íntimamente relacionada con Dios, a quien se le intuye y se le escucha mejor en la naturaleza; ese estado en el que el hombre es más espontáneo, más libre, menos corrompido, lejano de los artificios de la filosofía y de la labor de los intelectuales<sup>56</sup>. Podríamos decir que se trata de un Dios todavía cristiano, que habla a la conciencia personal y que se revela en los espectáculos sublimes de la naturaleza. «Hablo con El, impregno todas mis facultades de su divina esencia, me enternezco por sus beneficios, le bendigo por sus dones».

Si algo notamos en el deísmo, es la imprecisión con que sus partidarios se refieren a Dios, lo desdibujado de su definición y de sus atributos. El Dios de Rousseau tampoco tiene forma, pero se le percibe, ya que habla a través de los sentimientos que el hombre experimenta de pecado y de virtud. Esta idea, alejada de los conceptos de lógica y orden propios de los ilustrados, prolongará el influjo de los puntos de vista roussonianos a lo largo del siglo XIX<sup>57</sup>.

Escéptico para todo dogma, muchos de los cuales conside-

<sup>55</sup> HAMPSON, N., *The Enlightenment* (Londres 1968).

<sup>56</sup> RAVIER, A., *L'éducation de l'homme nouveau. Essai historique et critique sur le livre de l'Émile de J.-J. Rousseau*, 2 vols. (Lyon 1941) II p.329-53.

<sup>57</sup> SCHINZ, A., *La pensée religieuse de Rousseau et ses récentes interprètes* (París 1927).

ra contrarios a la razón; anticatólico en multitud de sus manifestaciones, afirma que la pertenencia a una iglesia podría reforzar el instinto religioso, ya que admite el valor simbólico del cristianismo cuando se convierte en mensajero de la verdad divina, aunque considera que la teología y los ritos litúrgicos, siempre supersticiosos, pueden conseguir que el hombre abandone su deber básico, la observancia de la ley moral, la búsqueda del Dios instalado en el corazón <sup>58</sup>.

Frente a la doctrina cristiana, Rousseau sostiene que los primeros instintos de la naturaleza humana son siempre inocentes y buenos. Las primeras palabras del *Emilio* insistirán en este tema: «todo es bueno cuando sale de las manos del creador; todo degenera en las manos del hombre». Dios, pues, no es culpable de la situación existente y no hay que buscar su explicación en el mito del pecado original. La causa del mal está en la sociedad humana, causante de todos los males, de todos los vicios, de la vanidad y el orgullo, de la sed de poder. Por esta razón, la voz interior del hombre tiene primacía sobre la sociedad. Es ésta la que tiene que cambiar para hacerse digna del hombre, y no viceversa <sup>59</sup>.

¿Cómo? Si conseguimos anular la forma coactiva de la sociedad que conocemos y creamos en su lugar una nueva forma de comunidad ético-política, una comunidad en la que cada uno permanezca libre del arbitrio de los otros y obedezca sólo a la voluntad general que él reconoce como propia, entonces nos encontraremos en el camino de salvación. Pero esta salvación la tiene que encontrar el hombre dentro de sí mismo, sin buscarla en salvadores o dioses externos. En *El contrato social* (1762) entrega todos los derechos a la nueva sociedad. Lo individual encontrará la libertad de la tiranía del egoísmo cuando sacrifique su interés particular al bien moral de la comunidad. «La voluntad general, por el solo hecho de existir, es siempre lo que tiene que ser». Esta doctrina, que puede convertirse en camino al totalitarismo, fue comprendida por sus contemporáneos en el sentido de que la mayoría tiene siempre precedencia sobre los individuos.

<sup>58</sup> «Sea cual fuere su opinión, piensa que los verdaderos deberes de la religión son independientes de las instituciones humanas; que un corazón justo es el verdadero templo de la divinidad; que en todo país, en toda secta, la ley se resume en amar a Dios por encima de todo, y al prójimo como a sí mismo» (*Émile* 1.4, en *Oeuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, IV 631).

<sup>59</sup> MOREAU-RENDU, S., *L'idée de bonté naturelle chez J.-J. Rousseau* (París 1929).



Por su carácter, por su vida excéntrica y, sobre todo, por sus teorías, Rousseau chocó violentamente con los enciclopedistas, a los que abandonó, y con la mayoría de los filósofos de su tiempo. No podían comprenderle. Para él, la inteligencia era peligrosa, porque minaba la veneración; la ciencia era destructora, porque eliminaba la fe; la razón, mala, porque oponía la prudencia a la intuición moral. Sin veneración, fe e intuición moral no hay carácter ni sociedad<sup>60</sup>. Para los ilustrados, este planteamiento suponía una defensa de la Iglesia y de la religión. Ciertamente, no se trataba de esto, sino de una superación del rígido planteamiento iluminista, centrado en la razón y la ciencia. Se trataba, como apuntará Kant claramente, de delimitar cuidadosamente el campo de la ciencia y el mundo de los fenómenos del campo de las verdades del corazón, de la religión y de la ley moral. Decir que la ciencia sólo conoce las apariencias, sugiere, por lo menos, que hay algún otro medio de conocer las realidades.

Está claro que tampoco esta solución es aceptable para la teología, pero no hay duda de que esta puerta abierta proporcionó ocasión para buscar la verdad transcendental por procedimientos no-rationales o irracionales—por la fe, la intuición metafísica o la voluntad—, que caracterizará buena parte de la filosofía del siglo XIX. Ciertamente indicaba un interés y una proximidad a lo transcendente, desconocido para los ilustrados racionalistas.

En su *Credo de un vicario saboyano* aparece un deísmo impregnado de entusiasmo emotivo. Aunque él negó el valor de la revelación y no admitió las pruebas en favor de las enseñanzas evangélicas, no dejó de admirar en sus páginas, en contraste con la arrogancia racionalista, una cierta belleza y santidad: «El Evangelio es la pieza que decide, y esta pieza está entre mis manos. De cualquier manera que haya llegado y sea quien sea el autor que lo haya escrito, reconozco en él el espíritu divino. Esto es tan inmediato como sea posible serlo; no hay hombres entre esa prueba y yo».

Así como Voltaire desemboca en la negación religiosa, Rousseau se prolonga en el despertar religioso del romanticismo, sigue inspirando a los idealistas, a los utópicos, a los reformadores del universo. Todos los que durante el siglo pasado se levantaron contra la opresión y contra la discriminación, se habían inspirado, en gran parte, en su obra<sup>61</sup>.

<sup>60</sup> SABINE, George H., *Historia de la teoría política* (Méjico 1945) p.425.

<sup>61</sup> BABBITT, I., *Rousseau and Romanticism* (Nueva York 1959).

Al establecer con fuerza la religión del corazón, había despertado el sentimiento de la dependencia del hombre respecto a Dios, y no ya sólo, como Helvetius y los otros enciclopedistas, del universo físico y de la sociedad. Había reintegrado el absoluto en el hombre. Mediante él, para muchos hombres, la conciencia vuelve a ser «una incesante comunicación con Dios», ya que éste nos habla por su mediación.

Debido a ello, Rousseau, aunque, evidentemente, no podía ser aceptado por la Iglesia, y a pesar de sus planteamientos menos claros, representaba la superación del pensamiento deísta y racionalista, cuyas limitaciones e incoherencias denunció y fustigó.

6. **Voltaire.**—Francisco María Arouet (1694-1778), Voltaire, representa, mejor que nadie, el nuevo espíritu, los defectos y aspectos positivos de la nueva época, y caracteriza de tal manera este siglo, que hoy no podríamos comprender la Ilustración sin Voltaire, ni a éste sin aquélla. El carácter de la Ilustración es, indudablemente, francés y se desarrolla en los salones de París, en una lengua casi europea, la francesa, y se identifica con un escritor, historiador y filósofo, aunque no es propiamente ninguna de estas cosas, que es Voltaire, amigo de reyes y emperatrices, que pone en práctica el deseo de D'Alembert: «La mayor felicidad de una nación consiste en que quienes la gobiernan estén de acuerdo con quienes la instruyen».

Dotado de una facilidad extraordinaria para plantear los diferentes problemas con claridad y con orden, aunque tal vez no con mucha profundidad; de un estilo ágil y, sobre todo, de una ironía mordaz y demoledora, fue leído con avidez en todos los países antes y después de la revolución.

No fue verdaderamente original; reelaboró las concepciones filosóficas del iluminismo inglés, dependió de Newton en sus afirmaciones sobre la naturaleza, y de los deístas ingleses en su, a veces, contradictorio deísmo; pero, gracias a su estilo brillante, supo darles una eficacia histórico-cultural sin precedentes e influenció como nadie en la actitud anticristiana de buena parte de los representantes de la cultura del 800.

En Francia, el iluminismo ha sido, a menudo, desenfrenado en el campo filosófico y demasiado corrosivo; de aquí que los escritos de los pensadores franceses se encuentren en el origen del materialismo iluminista. Y también en este campo influyó Voltaire de manera determinante.

Persiguió la intolerancia y odió el cristianismo, y general-

mente los identificó. En la mayoría de sus obras atacó la superstición y el fanatismo, la alianza de los tiranos-reyes con los tiranos-sacerdotes, los dogmas y las doctrinas cristianas, y ridiculizó las querellas intestinas entre frailes y monjes con motivo de los ritos chinos<sup>62</sup>, entonces tan actuales. Para él, la intolerancia era el paradigma del fanatismo religioso, una de las peores plagas de la humanidad, que habían causado tanta sangre, tantas guerras, tantos asesinatos por un mero juego de palabras. Para Voltaire, Bizancio, los iconoclastas, Savonarola, la Inquisición y tantos otros casos representaban ejemplos claros de esta actitud.

Hay obras en que su furia anticristiana alcanza grados insoportables e inaceptables; por ejemplo, su injusta y bochornosa acometida a Juana de Arco (*Pucelle*) o sus invectivas contra las cruzadas. En otras refuta la doctrina de la Providencia o la afirmación de que vivimos el mejor de los mundos posibles (*Le désastre de Lisbonne*); a menudo intenta probar que algo no funciona en la obra de Dios (*Candide*).

Naturalmente, el centro de sus reflexiones lo constituye la razón, criterio siempre seguro de actuación y de pensamiento. Ya que es poco razonable, hay que dejar de creer en el cristianismo, porque la Biblia y los libros llamados santos están plagados de contradicciones, de inmoralidades, de narraciones absurdas<sup>63</sup>. Pero no siempre expresará con claridad su pensamiento, sino que utilizará también el método indirecto, la alusión. Para él, todo lo que hay de bueno en el cristianismo existe también en las otras religiones; esa aspiración común hacia la bondad, esa aceptación universal de un Dios.

El artículo *Religión* de su *Diccionario filosófico*<sup>64</sup> expone claramente este método de atacar la revelación, aun cuando aparentemente se la acepte con sumisión y, además, describe en pocas líneas la esencia de su deísmo: «Según nuestra santa religión, que, sin duda, es la única buena, ¿cuál sería la menos mala? ¿No sería la más simple? ¿La que enseñaría mucha moral y pocos dogmas? ¿La que no ordenaría creer en cosas imposibles, contradictorias, injuriosas a la divinidad y perniciosas al género humano? ¿Y que no se atrevería a amenazar con penas eternas a todo el que tuviera sentido común? ¿No sería la que no sostuviera su creencia por verdugos y que no inundara la tierra de sangre por sofismas ininteligibles?

<sup>62</sup> Tema del último capítulo de su *Siècle de Louis XIV*.

<sup>63</sup> SCHWARZBACH, B. E., *Voltaire's Old Testament criticism* (Ginebra 1971).

<sup>64</sup> Méjico 1967, p.341-42.

¿Aquella en la que un equívoco, un juego de palabras y dos o tres cartas supuestas no hiciera un soberano y un dios de un sacerdote, a menudo incestuoso, homicida y envenenador?

¿La que no sometiera los reyes a este sacerdote?

¿La que no enseñara sino la adoración de un Dios, la justicia, la tolerancia y la humanidad?»

Ataque, pues, a la doctrina revelada, pero aceptación de un Dios, «el Dios de la naturaleza, el gran geómetra, el arquitecto del universo, el primer motor inalterable, transcendental, eterno». Un Dios que permanecía ajeno al drama humano, sin relación con lo que sucede en este mundo. Creó la máquina y la puso en movimiento, pero no tiene ningún influjo en este movimiento predeterminado. Con Voltaire, el progreso humano sustituye a la Providencia divina como factor central de la historia. Esta toma el puesto de la teología en la medida en que se convierte en el tribunal del mundo.

A medida que pasan los años, aumenta su escepticismo, y su Dios, primer motor, se va desnaturalizando más y más, pero nunca llega a un ateísmo expreso; probablemente, por razones sociales. Comprende y admite la posibilidad de una pequeña república compuesta por ateos, pero lo cree imposible y nefasto en una sociedad masiva y compleja. «Si Dios no existiese, habría que inventarlo», y con él habría que inventar la virtud y el vicio, y, sobre todo, las recompensas y castigos de la otra vida. Una de sus obras más interesantes: *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, así como *La loi naturelle*, constituye una clara apología del deísmo y de la ley natural. Este ser supremo que no puede ser conocido es la suma bondad y sumo saber. Estos atributos no se reflejan en ninguna de las religiones conocidas, porque las supersticiones monstruosas, los intereses creados y las doctrinas absurdas desfiguran la auténtica imagen de Dios<sup>65</sup>.

En su *Diccionario filosófico* afirma que hay que rechazar el ateísmo por dos motivos: a) porque cree que los descubrimientos de Newton demuestran la necesidad de un ser supremo, ordenador del universo; b) porque considera que la creencia en Dios evita la tiranía de los reyes, la anarquía en los pueblos y favorece la convivencia social. Pero dudará hasta el final sobre la inmortalidad humana e incluso en algunos escritos parece que la identifica con los sentidos.

Voltaire es profundamente elitista, de mentalidad aristó-

<sup>65</sup> MASON, H. T., *Pierre Bayle and Voltaire* (Oxford 1963).

crata; por ello no piensa ni desea que se produzca un cambio profundo en la forma de gobierno, ya que considera que el número de los que piensan es pequeño, y siente auténtico horror a ser gobernado por el «populacho», por la «canalla». Por esta razón, adelantándose al siglo XIX, considera que el deísmo o incluso el ateísmo es para pocos, para los pensantes, y considera que la religión puede y debe ser utilizada como freno de la masa no pensante.

Sin embargo, esta mentalidad no le impide comprender todos los abusos que han caracterizado y acabarán destruyendo el Antiguo Régimen. En el *Diccionario* intenta combatir estos abusos que hacen sufrir al pueblo injustamente, enseñándole a cultivar, a bien comprar y a vender bien, a organizar el comercio y la industria, a corregir las injusticias sociales, a suprimir la absurda dureza de las penas impuestas por la justicia, a eliminar los restos de servidumbre, a repartir más equitativamente los impuestos. En realidad, se trata del repertorio más completo y vivo de las injusticias y arbitrariedades que caracterizaban aquella sociedad<sup>66</sup>. En este aspecto representa un caso característico de burgués intelectual, que confía poco en el hombre, pero que con sus escritos y con sus acciones lucha en favor de una sociedad más justa y más igualitaria.

Pasó muchos años en la extensa propiedad de Ferney, cerca de Ginebra, con el deseo de combinar la libertad social de Francia con la libertad política de Suiza. Hombre sensible al halago, contó con el apoyo de la opinión pública, que a menudo le envalentonó y le animó a extralimitarse en sus polémicas y en sus afirmaciones, motivando con ello que causara el escándalo y la animadversión de aquellos cuyos sentimientos hería. De hecho, pocas personas, si alguna, han encarnado como él en nuestra historia contemporánea para las masas católicas el espíritu del mal y el desatarse satánico del anticristo.

Resulta difícil, todavía hoy, comprender en su complejidad el terremoto causado por la Ilustración en la sociedad del Antiguo Régimen. Todos los aspectos permanecían tan entremezclados, que, de hecho, el asalto a la posición eclesiástica llevó consigo el desasosiego y la debilitación de las bases político-sociales.

La actitud del iluminismo hacia la religión no es unívoca: junto a las formas predominantes deístas existe un intento de renovación eclesiástica y un movimiento claramente materia-

<sup>66</sup> MORNET, D., o.c., p.87.

lista. Los auténticos problemas de fe tienen un valor absolutamente marginal para un pensamiento que exige de la Iglesia sólo la organización de una educación racional que promueva el bienestar humano.

Es decir, estos filósofos reducen la religión al papel de promotora de la virtud. Por otra parte, algunos consideran imposible que una institución tan corrompida e intolerante sea capaz de una actitud positiva. La imagen de una Iglesia oscurantista, capaz de provocar guerras y muertes por inútiles argucias, de asesinar a personas porque su idea de Dios no coincide con la oficial, dispuesta a crear y a imponer la creencia de estupideces y aberraciones, se abre camino entre los filósofos y los ilustrados.

La mayoría de ellos seguían creyendo en la existencia de Dios, en la inmortalidad y en la libertad de la voluntad humana. No hay duda de que, aunque rechazaban el dogma, seguían refiriéndose, en multitud de temas, a la doctrina cristiana. Es decir, mantenían una vía media: abandonaban el patrimonio dogmático, pero conservaban la fe en Dios. Pero ¿qué Dios? Porque las fórmulas estereotipadas ocultan una deidad tan vaga, tan etérea, tan alejada, que puede esfumarse, y de hecho se esfumaba, en cualquier momento.

Por esto está claro que muchos desembocaban en un materialismo que se confundía prácticamente con el ateísmo. Porque muchos, alejados de una religión que defendía la verdad literal de la revelación, no encontraron tampoco en la religión natural pruebas aceptables de un orden providencial <sup>67</sup>.

Desaparece la visión dualista, típica de una cierta presentación del cristianismo. El hombre es bueno y el mal no posee categoría metafísica, sino que es debido a la debilidad humana, a su compleja riqueza interna o a una sociedad que ha abandonado el estado natural original.

Se pide, se exige la tolerancia. Los ilustrados claman contra las guerras religiosas, contra las inquisiciones, contra los

<sup>67</sup> «¿Qué es un ateo? Es un hombre que destruye las quimeras dañosas para el género humano con el fin de reconducir a los hombres a la naturaleza, a la experiencia, a la razón. Es un pensador que, después de haber reflexionado sobre la materia, su energía, sus propiedades y efectos, no necesita forjar con su imaginación ninguna clase de fuerzas ideales, ninguna inteligencia ficticia, ninguna construcción conceptual, para explicarse las manifestaciones del universo y los procesos de la naturaleza; recursos que, lejos de facilitar el conocimiento de la naturaleza, la hacen solamente imprevisible, inexplicable, incognoscible e irrelevante para la felicidad del hombre» (D'HOLBACH, *Système...* Cit. en *Geheimnisse der Religion*. Verlag Neues Leben [Berlín 1958] p.263).

dogmas y las teologías, contra toda clase de imposición. La Biblia es un documento histórico más y las Iglesias han sido causa, a menudo, de verdaderas monstruosidades contra el género humano. Combaten también los votos monásticos, los privilegios y costumbres del clero, la indisolubilidad del matrimonio, las diversas formas de religiosidad popular.

La teología tradicional imponía la obediencia a la revelación y a la Iglesia. Los ilustrados ponen en cuestión la autoridad transcendente de la Iglesia y someten la revelación al examen de la razón. En realidad queda en entredicho todo el sistema eclesiástico, que participa y mantiene el entramado del Antiguo Régimen, porque, desposeídos de todo sentido transcendentalista, rechazan la Iglesia y minimizan la revelación a los elementos que pueden ser admitidos incluso sin ella. Para los ilustrados, esta Iglesia no tiene razón de ser, a no ser que se la utilice políticamente.

**7. Alemania.**—La situación política alemana, dividida en docenas de pequeños Estados y ciudades libres, favoreció una expansión y una diversificación de la nueva filosofía mayor que en Inglaterra y Francia, aunque su rasgo común consistió en el interés concedido a la ciencia y a la educación.

El pensador más conocido e influyente del siglo XVIII alemán es G. W. Leibniz (1646-1716), racionalista, optimista impenitente, que pretendía compaginar todas las categorías de pensamientos y realidades en una «armonía preestablecida».

Después de él, el filósofo más conocido fue Cristian Wolf (1679-1754), difusor de las teorías de Leibniz, presentadas de manera clara y simplificada. Atacó a los ateos, fatalistas, deístas, naturalistas y materialistas. Su pensamiento y su método estuvieron en el origen de la filosofía iluminista alemana y en la convicción del valor predominante de la razón. Personalmente era un cristiano ortodoxo, pero su fe permanecía fuertemente limitada por el rechazo de toda transcendencia. Rechazó prácticamente los milagros, dado que la perfección del mundo, fundada en la sabiduría divina, los hace inútiles: su teísmo se confundía a menudo con el deísmo. El mal es causado por la limitación del espíritu humano y el bien moral se identifica con la felicidad.

Moisés Mendelssohn (1728-86) es el exponente más característico de la llamada «filosofía popular», que pretende atribuir a la metafísica la misma evidencia de las matemáticas y reivindica la necesidad de que la filosofía se ocupe sólo de la felicidad humana.

Hermann Samuel Reimarus (1694-1765) fue el primer alemán que expuso el deísmo de forma orgánica. En una obra muy leída, *Fragments*, niega la revelación y los milagros, ya que basta la creación, es decir, la naturaleza con sus perfecciones, para llegar a Dios. El deísmo se reduce a la fe en un ser supremo, a la creencia en la inmortalidad del alma y en el orden divino que gobierna el mundo <sup>68</sup>.

El deísmo se extendió por las universidades alemanas gracias, sobre todo, a la actitud tolerante, y en el fondo displicente, de Federico II de Prusia para con el cristianismo <sup>69</sup>.

En realidad, se trataba, a menudo, de planteamientos ambiguos que no rechazaban del todo las doctrinas anteriores, pero que las condicionaban de tal manera, que perdían efectivamente su valor. Así, el profesor Juan Augusto Ernesti (1707-81), de la Universidad de Lipsia, o los teólogos Baumgarten (1706-57) y Juan Salomón Semler (1725-91), de Halle. Este último no consideraba a la Escritura como un patrimonio de verdades inmutables, sino condicionadas por las circunstancias del momento y del lugar. El mismo Jesús, decía, enseñaba de manera diversa según se dirigía a los judíos o a los griegos. Era un sistema aparentemente hábil para marginar o explicar de forma ambigua temas complicados como el del pecado o el del Espíritu Santo <sup>70</sup>.

El luteranismo alemán conoció durante la segunda mitad del 700 un nuevo movimiento teológico, llamado de los neólogos, fuertemente influenciado por los iluministas europeos. Querían seguir siendo cristianos, pero pretendían un cristianismo sin dogmas, centrado en los deberes morales y prácticamente reducido a la fe en Dios y en la inmortalidad. En realidad Cristo anunciaba una revelación que se identificaba con las verdades de la religión natural. No todos defendían o abandonaban las mismas verdades. Alguno aceptaba la Trinidad, otros a Cristo como redentor, pero todos negaban el pecado original. Los sacramentos habían perdido su significado religioso: la eucaristía era reducida a un recuerdo de Jesús. Y, a menudo, se limitaban a la idea de que el cristianismo se identificaba con la virtud, con la búsqueda de la felicidad.

Se trataba de la conclusión más lógica de un planteamiento

<sup>68</sup> REIMARUS, *Fragments* (Filadelfia 1970).

<sup>69</sup> TREESE, G. J. van, *D'Alembert and Frederick the Great. A study of their relationship* (Nueva York 1974).

<sup>70</sup> HESS, H. E., *Theologie und Religion bei Johann Salomo Semler; ein Beitrag zur Theologiegeschichte des 18 Jahrhunderts* (Augsburg 1974).



que fácilmente podía desembocar en la incoherencia. El poeta J. G. Herder (1744-1803) soñaba con una religión de la humanidad sin dogmas y sin teología, esa religión que favorecería las aspiraciones comunes y trascendería el problema de cuál de las tres religiones históricas era la verdadera al aceptar sus rasgos comunes<sup>71</sup>.

Pero quien más influjo ejerció a lo largo del siglo XIX e incluso en el nuestro fue Emanuel Kant (1724-1804), nacido en Königsberg, el principal centro pietista de Alemania del Norte. Presenta la idea de Dios como una exigencia moral del espíritu humano y defiende con fuerza y certeramente la idea de una realidad que trasciende la materia, subrayando la superficialidad de los argumentos deístas de los ilustrados y dando el golpe de gracia a sus argumentos en favor de la fe racional. Pero su crítica de los argumentos tradicionales en favor de la existencia de Dios favorece la conclusión de que esta existencia permanece indemostrada<sup>72</sup>. Kant no concede ningún lugar a la religión revelada en el conjunto de su sistema filosófico, relegándola a un campo de «pura fe religiosa», de puro moralismo. Presenta la religión como un simple postulado en razón de su utilidad. Al ser la conciencia moral la base de la fe, conviene desmitificarla, explicar la Escritura y la doctrina según convengan a las necesidades morales de la comunidad.

No cabe duda de que este planteamiento favoreció la incredulidad<sup>73</sup> de quienes han considerado al filósofo alemán como uno de los pilares de nuestro mundo moderno. Para el historiador del protestantismo, Léonard, el esfuerzo filosófico de Kant acababa disolviendo todo conocimiento de Dios y de las verdades religiosas<sup>73\*</sup>.

Todas estas corrientes de pensamiento, estos intentos de

<sup>71</sup> Efraín Lessing (1729-81) resumió y defendió en su obra *Natán el Sabio* la imposibilidad de descubrir la verdadera religión entre el cristianismo, el islamismo y el judaísmo.

<sup>72</sup> «Exclusivamente transcendente, solamente el juez soberano restablece la armonía, trastornada aquí abajo, entre el reino de la virtud y el de las pasiones. Es saludable para nosotros creer en la futura realización de esta armonía. Pero, en realidad, nada podemos saber de Dios, al estar todos nuestros conocimientos relacionados a las formas del espacio y del tiempo... En todo caso, Dios no actúa sobre nosotros, ya que se habría acabado nuestra libertad y nuestra moralidad. La virtud humana no tendría ya ningún valor» (LICHTENBERGER, F., *Histoire des idées religieuses en Allemagne* [París 1888] t.2 p.13-14).

<sup>73</sup> LORTZ, J., *Storia della Chiesa* (Alba 1972) vol.2 p.338-39.

<sup>73\*</sup> LÉONARD, EMILE G., *Historia General del Protestantismo* (Barcelona 1967), 4 vols., III p.127.

acomodación, influyeron también en el campo católico, tal como veremos seguidamente, favorecidos manifiestamente por la política modernizante de José II; pero se manifestaron más en el campo estructural-canónico que en el dogmático, que permaneció, generalmente, dentro de los límites de la más estricta ortodoxia.

### III. LA IGLESIA ANTE LOS ESPÍRITUS FUERTES

¿Cómo reaccionó la Iglesia al estímulo ilustrado? No debemos simplificar la situación. El cambio de mentalidad suponía el final de una época y el replanteamiento generalizado de multitud de problemas. Desde todos los ámbitos de la sociedad se pretendía cambiar la situación anterior. Ahora sólo quiero presentar la contestación a los filósofos, a las dudas y a las afirmaciones que contra la revelación presentaban los llamados «espíritus fuertes».

En la predicación se filosofa arremetiendo contra Bayle, Spinoza, Voltaire o Helvetius, escritores a quienes generalmente los fieles no conocían ni de oídas. Los deístas y los defensores de la religión natural, en cuanto contrarios al cristianismo como religión positiva fundada en la revelación y punto de partida de la Iglesia, son juzgados como incrédulos. Es decir, la división entre creyentes e increyentes no coincide con la de ateos y teístas, sino que esta mentalidad la sitúa entre fieles a la Iglesia católica y todos los demás.

Se pensaba que la apologética había demostrado que todo sistema, todo argumento, toda crítica a la religión, no tenía consistencia. Y, dado que los incrédulos convencidos eran pocos, no había que presentarlos como si fuesen muchos, generando en los fieles una aprensión exagerada. Esto significaba transportar el concepto filosófico del incrédulo al campo de la pastoral. Predicando contra ellos y refutando sus presuntuosas razones, no se contrarrestaba la moda religiosa sino en la superficie. Se perdía el tiempo. Era necesario, por el contrario, insistir en la corrupción de las costumbres<sup>74</sup>.

Y centran sus argumentos en esta dirección. ¿Puede haber ateos sinceros? La conclusión es negativa o fuertemente dudosa. El ateísmo, y, por consiguiente, la incredulidad, aparece tan repugnante a la razón recta, que no ven cómo puede seguir a un proceso intelectual de argumentación. Para Rossi,

<sup>74</sup> PRANDI, A., *Religiosità e cultura nel' 700 italiano* (Bologna 1966).

conocido predicador de la corte de Parma, el fenómeno de la incredulidad no se presentaba preocupante: se trataba de un vicio, de una moda de gente que pretendía ser original. Otros relacionan la incredulidad con la animadversión al orden: «la incredulidad amenaza, a la vez, a la religión y al Estado, y la autoridad pública, cuando protege a la Iglesia, se protege a sí misma. Porque, incluso cuando la autoridad política emana leyes injustas, la religión cristiana no consiente rebeliones, sino que persuade a los cristianos para que las soporten»<sup>75</sup>.

Este argumento «utilitarista» de tantos apologetas fue utilizado también por no pocos incrédulos, tal como hemos visto en Voltaire; y su argumento era el siguiente: el recto uso de la razón es de pocos, y éstos saben que la religión no tiene valor en sí. Pero muchos la necesitan, la sociedad la necesita, porque la religión sirve para la disciplina de la plebe. Por consiguiente, la religión es un instrumento creado por el hombre para el ejercicio del poder político, un medio para acallar las multitudes. Se trata de la idea de religión propia del maquiavelismo, de Hobbes, de Toland, de Bayle y, más tarde, de Napoleón, y que, con otro planteamiento y desde otros presupuestos corresponde a los predicadores, que exigirán al Estado la defensa de la religión. Poco antes de la revolución aparecerá un planteamiento mucho más sólido y aceptable, en el que se acentúa la utilidad social de la religión, base de toda sociedad y fuente única de moral colectiva e individual.

No sólo no aceptan, sino que consideran aberrante el concepto de una moral autónoma de la religión. Algunos predicadores insisten en que la insidia más peligrosa de la nueva incredulidad consiste en la posibilidad de una sociedad, de un «vivir civil» que prescindiera de la religión. No preocupa sólo la idea de una república de ateos, sino también el indiferentismo religioso. Y, sin embargo, no trataban directamente, ni en general ni en particular, las tesis y las objeciones irreligiosas, porque para ellos eran puntos débiles más que suficientes, incluso evidentes, de esta postura, la ignorancia en temas de religión por parte de los espíritus fuertes y la malicia de quienes aceptaban sus opiniones.

Leyendo sus sermones, nos damos cuenta de lo fácil que les resultaba vencer en el púlpito. Decían que los príncipes

<sup>75</sup> SCARDUA, *Prediche sopra diversi argomenti di religioni e di morale cristiana del sacerdote B. Scardua già professore di sacra teologia dette in Bologna l'anno 1770 con l'aggiunta di interessanti annotazioni* (Ferrara 1806) p.4.

de la incredulidad (Bayle-Voltaire) no habían dicho nada nuevo, y esto les bastaba, sin advertir que tenía una gran importancia la novedad en repetir errores conocidos y su capacidad de difundir la incredulidad.

Examinan de un modo demasiado rápido y superficial las razones, los motivos intelectuales de la incredulidad. No distinguen el escepticismo de Bayle del deísmo de Voltaire, que en realidad es «libertino» sólo contra la religión positiva en nombre de la religión natural. La desconfianza de Bayle por la razón, y, por consiguiente, por los motivos de credibilidad racional, está en las antípodas de la confianza de Voltaire en la razón cuando presume llegar totalmente a la verdad. Preferían indagar el carácter moral de la incredulidad. ¿Cuál era para estos predicadores la causa, el motivo de quienes mantenían posturas de incredulidad? Su forma de vida.

Para algunos, se trataba de la debilidad de la razón: «la razón, abandonada a sí misma, provoca la diversidad de las opiniones, la variedad de los sistemas y doctrinas»<sup>76</sup>. Este argumento tiene un cierto atractivo, pero prueba demasiado. Si queda tan malparado el intento de juzgar las cosas divinas, se da la razón al escepticismo universal de Bayle.

El predicador italiano tal vez más conocido del momento, Concina, añade que la corrupción moderna, provocada en principio por la innata y constitucional debilidad del hombre, tiene un origen bien preciso e histórico: primero, la herejía, y después, el laxismo teológico de los jesuitas.

Montesquieu y Saint-Évremond exaltaban la moral de los estoicos. Concina, siguiendo a San Agustín, dice que la virtud de los paganos era vicio disimulado. Así, en los tiempos modernos, el hombre honesto no-cristiano es un soberbio y un hipócrita. «El Dios que admiten los deístas es un Dios quimérico, formado a su capricho, no el verdadero Dios adorado por nosotros»<sup>77</sup>. Y para Concina bastaba esta simple contraposición de las dos nociones de Dios para concluir en favor de la segunda.

Este mismo planteamiento simplista y apriorista encontramos en Massillon y en tantos otros predicadores y apologetas: la fe se hace sospechosa cuando se hace incómoda. No es la incredulidad la que desemboca en voluptuosidad, sino que el placer ha creado y originado casi todos los incrédulos. Dice

<sup>76</sup> PIETRAROSSA, *Prediche quaresimali* (Vicenza 1786) p.16.

<sup>77</sup> CONCINA, D., *Della religione rivelata contra gli ateisti, deisti, materialisti, indifferentisti, che negano la verità dei' Misteri* (Venecia 1754) p.151.

Massillon que, cuando se piensa en volver a la religión, no se piensa: «Si no vuelvo, tendré que creer cosas que parecen increíbles», sino que en secreto se dice a sí mismo: «Si vuelvo, tendré que interrumpir estos excesos, evitar estos lugares, tomar un género de vida que repugna a mis inclinaciones». Para Gerdil, en el hombre religioso «la religión es acompañada constantemente por el afecto a las virtudes, por el amor, por la honradez, por la repugnancia hacia el mal, por la esperanza en una vida futura», mientras Massillon cree «que las pasiones han sido siempre la cuna de la incredulidad: se sacude el yugo de la fe sólo para sacudirse el yugo de los deberes; y la religión nunca hubiese tenido enemigos si no fuese la enemiga del desorden y del vicio».

Creo que es suficiente para comprender la incapacidad de llegar a un diálogo con los ilustrados y la debilidad en la que se encontraba la apologética católica. A ambas partes les faltaba comprensión mutua, pensando que existían intereses ocultos tras las posiciones del interlocutor. La clave del discurso apologético es el tema de la corrupción, que obnubila la razón, y, con ella, el sentido de la religión. En realidad, este planteamiento obnubilaba también su mente, impidiéndoles una profundización en las verdaderas causas de la incredulidad, del deísmo, de las dudas, de la nueva filosofía.

La cultura eclesiástica alcanza, en general, niveles de extendida mediocridad, y no encontramos filósofos, ni apologetas, ni teólogos originales. Falta audacia para extirpar males tradicionales, corrupciones administrativas generalizadas y ampliamente lamentadas para replantear argumentos y enfrentarse en su mismo campo con la nueva problemática. Las divisiones intestinas, los enfrentamientos entre congregaciones religiosas y entre escuelas teológicas, debilitaban aún más una situación insostenible.

#### IV. LA ILUSTRACIÓN CATÓLICA

Entendida la Ilustración en su sentido filosófico racionalista y deísta, no encontramos dentro del catolicismo un movimiento que intente compaginar la vida eclesiástica y los principios iluministas. Pero no hay duda, sin embargo, de que el nuevo espíritu de mayor libertad y tolerancia, de racionalización de la vida social y religiosa, penetró profundamente en algunos ambientes católicos, provocando el deseo de una Iglesia purificada del fasto barroco y de la ambición de

poder y de riquezas, que diese paso a la simplicidad de la Iglesia primitiva idealizada. Creían que esta Iglesia encontraría de nuevo, gracias a una serie de reformas urgentes, su razón de ser, y podría emprender el diálogo con el mundo e incluso con la ciencia contemporánea. A este intento se denomina «*Aufklärung* católica».

A veces se confunde este movimiento con las experiencias de las Iglesias nacionales y del jansenismo a causa de que, a menudo, muchas de las reformas católicas ilustradas han nacido al amparo del regalismo gubernamental o de centros y experiencias jansenistas.

Lovaina, donde se escribe el *Pastor Bonus*<sup>78</sup>, de Opstraet, manual clásico de todos los obispos reformados iluministas, constituye un centro teológico del agustinismo y de un cierto rigorismo. En esta Universidad se formaron algunos de los que más lucharon por cambiar la situación interna de la Iglesia.

Algunos historiadores de la Iglesia y teólogos intentan conciliar el vocabulario y la forma literaria de la nueva filosofía con el dogma, combaten las «supersticiones», las leyendas y las creencias populares. Se pide la reforma de la enseñanza, sobre todo eclesiástica, con un fuerte acento utilitarista en sus materias y métodos, se organizan catequeses para adultos, se reorganiza la asistencia pública, insistiendo en la utilidad social de la religión; comienza a desarrollarse una apologética moderna, antideísta; se busca la eficacia en la vida religiosa, se intenta la coordinación de las diversas funciones pastorales.

Aunque debemos tomarlo con precaución, creo que el sínodo de Pistoya constituyó el ejemplo más completo de reforma eclesiástica ideado en un ambiente ilustrado jansenizante. Se trataba de conseguir una Iglesia más sencilla, según módulos razonables, capaz de responder a las inquietudes y exigencias del momento. Su doctrina antirromana invalidó unas exigencias de reforma razonables y añoradas.

Se intenta reformar las costumbres litúrgicas comenzando por el breviario, suprimiendo los altares laterales y no permitiendo la celebración de misas simultáneas, reduciendo o incluso suprimiendo el mundo variopinto de imágenes de santos y de la Virgen que abarrotaban las iglesias, suprimiendo buena parte de las devociones, como la del rosario o la del Sagrado Corazón; limitando las peregrinaciones, favoreciendo la participación del pueblo en las funciones sacras, gracias,

<sup>78</sup> OPSTRAET, J., *Pastor Bonus seu idea, officium et praxis pastorum* (Rotterdam 1699).

sobre todo, a una mayor utilización de las lenguas vernáculas en los cantos, en la oración y en las funciones litúrgicas. Influidos por la corriente de racionalidad, herederos de actitudes rigoristas, muchos clérigos ilustrados adoptan, a menudo, una actitud de la que pueden ser víctimas sus feligreses más desprevenidos e indefensos, porque caen en la tentación de optar *a priori* por una concepción elitista del cristianismo y alimentar los estereotipos defendidos por los iluministas: un Voltaire que desdeña «lo popular» o un Stendhal, más tarde, que asimila «pueblerino» a «persona grosera, estúpida».

La necesidad del cambio y de la purificación era evidente, pero se comprueba, una vez más, que los cambios en la Iglesia deben surgir de sus entrañas para que sean realmente eficaces. El mismo carácter ambivalente tenía la lucha contra la profusión de fiestas de precepto. Se estaba de acuerdo en que eran demasiadas, pero no resultaba fácil coincidir en el modo y en los argumentos esgrimidos para suprimirlas.

También intentó Pistoya, y una vez más concordaba con el ambiente general, reducir el desbarajuste de congregaciones religiosas y limitar su autonomía. El obispo y el clero diocesano eran considerados como los auténticos garantes y ejecutores de la pastoral diocesana, y con este fin se intentó elaborar un programa doctrinal completo y adaptado a la mentalidad contemporánea para que fuese explicado en los seminarios. El sacerdote era el pedagogo de la comunidad en su sentido religioso y también social, idea ya desarrollada por josefinistas y otros ilustrados, aunque en Pistoya se le atribuyó un carácter transcendental que en los otros faltaba. Pero este interés por el clero secular quedó completado por un claro desprecio por las congregaciones religiosas, no sólo las de clausura o contemplativas, abiertamente marginadas por buena parte del mundo católico del siglo XVIII, sino todas en general. Nacería así una discriminación y antipatía hacia los regulares, que habría de constituir un rasgo distintivo de la época contemporánea.

Resulta digno de atención el estudio de los libros de teología o de piedad empleados por quienes pretendían renovar la Iglesia. El jansenismo de Quesnel poseía una concepción comunitaria de la Iglesia e insistía en una lectura personal de la Escritura. Pascal, Arnauld, Nicole y San Agustín son más leídos que nunca, y junto a ellos, paradójicamente, una serie de libros que abandonan el estilo anteriormente utilizado, que

hacen uso frecuente de los argumentos de razón y que renuevan los himnos y las plegarias litúrgicas <sup>79</sup>.

En Italia, Muratori constituyó uno de los ejemplos más claros de católico reformista ortodoxo; pero, naturalmente, no todos conservaron su equilibrio y, además, se repitió la experiencia de que, cuando se intentan cambiar usos y costumbres tradicionales, surgen tantas oposiciones y condenaciones injustas, que no resulta fácil seguir manteniendo la ecuanimidad necesaria.

Por ejemplo, Muratori decía que la Biblia se adaptaba, a veces, a las concepciones populares y conservaba la forma de expresarse del lenguaje común. Aunque tímida y marginalmente, estaba acercándose a uno de los problemas básicos de la época, el de la autoridad de las Sagradas Escrituras, atacadas y puestas en contradicción consigo mismas por enciclopedistas y deístas y aceptadas y veneradas ciegamente por el mundo católico.

Richard Simon (1638-1712), oratoriano, se acercó al libro sagrado con una nueva mentalidad, con el espíritu crítico de quien iba a estudiar un problema sin la ayuda de la teología o de la fe. Se apoyó en la filología, que se convirtió en la ayuda más importante para su intento. Con él, la crítica llegaba, por primera vez, a su rigor autónomo. No tenía en cuenta ni la filosofía ni el dogma; sólo atendía al manuscrito, la escritura, las letras, las comas, los puntos y los acentos. Defendió el valor de la tradición; pero examinó esta tradición con un espíritu exclusivamente crítico y no con un espíritu de fe. Su obra <sup>80</sup> representa un paso enorme en el camino de un enfoque científico de la exégesis y provocó todo un movimiento de estudios bíblicos; pero el mundo católico, alarmado por la audacia, no fue más allá de la condena, perdiendo, probablemente, una magnífica ocasión de estudiar el Nuevo y el Antiguo Testamento no con menos veneración, pero sí con un nuevo método y nuevos instrumentos <sup>81</sup>.

<sup>79</sup> «El llamado jansenismo no es la protesta aislada de un pequeño grupo de disidentes teólogos..., sino un aspecto particular de un fenómeno de mayor importancia que arrastra a las fuerzas vivas de la civilización europea» (CODIGNOLA, E., *Iluministi giansenisti e giacobini nell'Italia del settecento*, Florencia 1947).

<sup>80</sup> *Histoire critique du Vieux Testament* (Amsterdam 1680); *Nouveau Testament de N. S. Jésus-Christ, traduit sur l'ancienne édition latine avec des remarques* (Amsterdam 1689); STEINMANN, J., *Richard Simon, cet inconnu* (París 1960).

<sup>81</sup> AUVRAY, P., *Richard Simon (1638-1712). Étude bio-bibliographique avec des textes inédits* (París 1974); STEINMANN, J., *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique* (Brujas 1960).



Es decir, en el mundo católico apenas se dio un intento de racionalizar el dogma o de compaginarlo con el deísmo, pero se multiplicaron los intentos de modernizar y adaptar a la nueva mentalidad la vida práctica de la Iglesia, sus instituciones y sus formas de piedad. La Revolución francesa y la conmoción que la acompañó tuvo como consecuencia que se malograsen la mayor parte de estos intentos y logros.

## V. EL PIETISMO. EL METODISMO

Junto a un racionalismo que invade el pensamiento y se refleja en la teología y en la apologética, al mismo tiempo que el prestigio externo de la institución eclesiástica va decayendo extraordinariamente, surge en todos los países un movimiento de reacción que se caracteriza por un intento de vivir personalmente el cristianismo a través de expresiones intimistas, sentimentales, de prácticas devotas, de exámenes de conciencia, de contriciones y «conversiones».

Los fieles se reúnen a menudo en pequeños grupos, fuera de los oficios regulares, para la lectura de la Biblia y la edificación mutua. No se trata tanto de una secta cuanto de un estado de alma que rechaza la religiosidad racionalista, el formalismo eclesiástico, la decadencia teológica, para centrarse en el sentimiento religioso de la dependencia personal de Dios.

Aunque surgió al mismo tiempo que la Ilustración, sus motivos fueron diferentes y a veces contradictorios. Se trató más de un fenómeno rural que ciudadano o universitario, apareció en estratos sociales inferiores a los que produjo la clase ilustrada. Además, los *revival* religiosos se basaban en el redescubrimiento y en la apropiación existencial de los textos fundamentales de la Reforma, mientras la Ilustración partía del principio de que el presente era mejor que el pasado.

Por otra parte, pietismo e iluminismo tienen en común un marcado subjetivismo e individualismo, que les llevará a infravalorar el elemento doctrinal y dogmático y a subrayar los aspectos moralistas de la actuación cristiana, reduciendo, a menudo, el cristianismo a una forma de actuar imbuida de un cierto sentimiento profundo, tal como podemos apreciarlo en algunas de las afirmaciones de Rousseau. Pietismo y metodismo pusieron gran énfasis en el papel de la música para despertar la emoción religiosa.

En las Iglesias establecidas, tanto la católica como las

protestantes, la Iglesia era considerada virtualmente como un dato de la revelación, mientras en los países centroeuropeos, donde se desarrolló con fuerza, o en las nacientes agrupaciones metodistas de Inglaterra, aparecían estos grupos al margen de las Iglesias, con el intento de desarrollar con más espontaneidad la fe. Y esta mentalidad tuvo una especial importancia en América, en lugares donde todas las instituciones sociales, incluidas las religiosas, tenían que ser creadas desde sus fundamentos sin antecedentes que los condicionaran.

Entre los grupos o sectas más conocidos encontramos a los cuáqueros, fundados por Jorge Fox (1624-91), quien negaba toda doctrina y toda liturgia, porque pretendía una Iglesia invisible, mística, cuyos creyentes sólo permanecían unidos en el espíritu, por encima de formulaciones y creencias particulares. Nicolás Luis de Zizendorf (1700-60) y su Iglesia de los peregrinos, también conocidos con el nombre de moravios, inspirados en tres experiencias iniciales: preeminencia del sentimiento sobre la razón, importancia capital de la pasión en la salvación y la vida cristiana, alegría del hombre salvado y protegido por el Salvador; Samuel Wesley (1703-91), profesor de Oxford, lector de los místicos anteriores a la Reforma, y en primer lugar de la *Imitación de Cristo*, donde «la naturaleza y la extensión de la religión interior, la religión del corazón», se le mostraron «con una luz más deslumbrante que nunca». No se apartó de la doctrina anglicana, aunque insistió sobre el Espíritu Santo y sobre sus «dones», especialmente la curación por la fe. Preocupado sobre todo por la vida cristiana, hizo de ella la finalidad de la organización que proporcionó a su movimiento. Las «sociedades» metodistas contaban al morir el fundador con 540 predicadores, de los cuales 313 en Gran Bretaña y 227 en América; 134.599 miembros, de los cuales 76.968 en Europa y 57.631 en Estados Unidos. Hubiera sido la mayor de las comuniones disidentes de no haber dicho Wesley antes de morir: «Si los metodistas abandonan la Iglesia de Inglaterra, Dios les abandonará»<sup>82</sup>. Aunque se organizó en poco tiempo como Iglesia autónoma, el espíritu metodista ejerció considerable influencia en todas las Iglesias reformadas.

<sup>82</sup> LÉONARD, E., *Historia general del protestantismo* t.4 (Barcelona 1969) p.115.

## VI. LA MASONERÍA

No podemos hablar de la Europa de la Ilustración sin dedicar unas líneas a uno de sus fenómenos más complejos y polémicos.

Para la historiografía tradicional, la masonería, esos grupos de origen desconocido compuestos por personas, generalmente cultivadas, que practicaban ritos complicados y utilizaban símbolos de significación poco clara, estaba implicada en el gran movimiento des cristianizador del siglo XVIII y había tomado parte activa en la revolución que habría de destruir el Antiguo Régimen y tanto daño causar a la Iglesia. Masonería igual a lucha anticristiana y anticlerical. Hoy, gracias a algunos estudios desapasionados y eruditos<sup>83</sup>, estamos llegando a una idea mucho más matizada.

Parece que se puede señalar el año 1717 como la fecha de nacimiento de la francmasonería moderna con la fundación de la gran logia de Inglaterra, con un gran maestro al frente. Seis años más tarde aparecerán las llamadas *Constituciones de Anderson*, compuestas por una historia de la arquitectura sin valor ni interés<sup>84</sup>, por un código que reglamenta la fundación y funcionamiento de las logias y por unos reglamentos generales, entre los cuales aparece el significado simbólico de la escuadra, del compás y del delantal. Se exige a todos los miembros la creencia en Dios y en la moral natural<sup>85</sup>.

En estas *Constituciones* conviene destacar dos frases que han tenido gran importancia tanto por la polémica que provocó su interpretación, y que se prolongó durante años, como por su influencia doctrinal. La primera, origen de tantas controversias, dice que el masón «... si entiende bien el arte, no

<sup>83</sup> FERRER BENIMELI, José A., *Bibliografía de la masonería* (Madrid 1978).

<sup>84</sup> Id., *La masonería española en el siglo XVIII* (Madrid 1974) p.28.

<sup>85</sup> No todos los documentos están de acuerdo en el modo de esta exigencia. En el texto de Anderson se dice que «estaban obligados a profesar la religión de su patria o nación, cualquiera que ésta fuera», mientras que en un documento de 1737 que se refiere a las logias francesas se lee: «un masón está obligado por su estado a conformarse con la moral, y si entiende bien el arte, no será jamás un ateo ni un libertino sin religión. En los siglos pasados, los francmasones estaban obligados a profesar la religión católica. Al presente no se examinan sus sentimientos particulares con tal que sean cristianos, fieles a su promesa y gentes de honor y probidad, cualquiera que sea la forma con que, por otra parte, puedan distinguirse. FERRER BENIMELI, J. A., *Masonería, Iglesia e Ilustración*, 4 vols. (Madrid 1976) I p.62.

será jamás ni un estúpido ni un libertino sin religión»<sup>86</sup>, y la segunda afirma que «... se ha creído más oportuno obligarles solamente a seguir la religión sobre la que todos los hombres están de acuerdo». Historiadores como Albert Lantoine y Marcy coinciden en afirmar que la religión en la que, según las *Constituciones*, todos los hombres están de acuerdo tiene que ser necesariamente la cristiana. En palabras del último: «... En cuanto a esa religión en la que todos los hombres están de acuerdo, no nos engañemos, no puede ser otra que la religión cristiana. Ninguna otra cuenta en Inglaterra, ni siquiera en Europa. Pero esta diversidad cristiana es lo que Roma no puede admitir, y por esta razón el papado se dirigiría contra la masonería»<sup>87</sup>. Es decir, en pleno siglo ilustrado surgen estas asociaciones, que participan de la tolerancia que domina los círculos intelectuales y practican un cristianismo deísta tal como era entendido por los autores ingleses que hemos expuesto.

Otra nota característica es la exigencia del secreto que se da desde el primer momento, dando lugar al convencimiento de que sus miembros ocultaban un importante secreto. Desde los primeros tiempos, este convencimiento provocó una campaña antimasónica<sup>88</sup>, que encuentra sus antecedentes en el malestar producido por el secreto con el que se envolvía la Congregación del Santísimo Sacramento un siglo antes. Lo curioso de este caso es que parece que no existía tal secreto. José de Maistre se preguntará años después «cuál era el origen de esos misterios que no encubrían nada, de esas alegorías que no representaban nada». El parecer autorizado de Ferrer Benimeli es que «el verdadero secreto—si así puede llamarse—consistía solamente en la interpretación alegórica de las ceremonias rituales, y en ellas no había nada dañino o perjudicial,

<sup>86</sup> Cuando en 1877 el Gran Oriente de Francia borró de sus *Constituciones* la fórmula del Gran Arquitecto del Universo, motivo de separación definitiva de la masonería regular, creyó no contradecir las *Constituciones de Anderson*: «Desde luego, el tipo de ateo vislumbrado por Anderson es el ateo estúpido. Por el contrario, el ateo de convicciones motivadas, el materialista de razón, no entra en esta definición» (MELLOR, Alec, *El secreto masónico*, A. H. R. [Barcelona] p.82).

<sup>87</sup> MARCY, F., *Essai sur l'origine de la F. M. et l'histoire du Grand Orient de France*, Éd. Foyer Philosophique (1956).

<sup>88</sup> El *Daily Journal* de Londres del 15 de agosto de 1730 publica un violento artículo antimasónico. No parece descabellado pensar que la causa de este y otros artículos del mismo tiempo está en el malestar producido por el misterio de la francmasonería. Cf. FERRER BENIMELI, J. A., o.c., I p.71.

pues exaltaba la búsqueda de la verdad, la práctica de la virtud y el ejercicio de la fraternidad»<sup>89</sup>.

¿Cuál era la finalidad de la Orden en esta primera época? ¿Qué características la definían? Valoraban y practicaban las relaciones y la ayuda mutua y practicaban la tolerancia<sup>90</sup> como una de las notas que los calificó desde el primer momento. Muy pronto surgieron divisiones, aparecieron grupos extraños, que llegaron a aberraciones, que más tarde fueron atribuidas a todas las logias. No cabe duda también que, relativamente pronto, numerosos deístas participaron en sus reuniones, deístas que pretendieron librar a los cristianos de sus prejuicios religiosos. En un momento en que gran parte de los intelectuales e ilustrados había caído en el culto a la naturaleza y al Dios revelado en ella y criticaban la política de la monarquía absoluta, parece lógico que las logias albergasen a buen número de miembros con estas características.

En cualquier caso, parece claro que no puede hablarse unívocamente de una masonería. Ya el P. Barruel, uno de los primeros escritores antimasones, hablaba favorablemente de la inglesa, mientras achacaba a la continental toda clase de proyectos contra la religión y los gobiernos. Y en Francia, Holanda, Italia o España, la evolución de las logias fue diversa y no todas se conformaban a las mismas características.

Las logias fueron prohibidas en Holanda (1735), en Francia (1737), en Hamburgo, Suecia y Ginebra (1738), en Zürich (1740), en Berna (1743), en España (1751). A los gobiernos les molestaba la clandestinidad de sus reuniones, tanto más importante en un momento de cambio. Clemente XII condenó a los masones el 28 de abril de 1738 por la constitución *In eminenti*, «bajo pena de excomunión a incurrir *ipso facto* y sin ulterior declaración, de la que nadie puede recibir el beneficio de la absolución por otro sino por Nos o por el pontífice romano que entonces exista, a no ser en el momento de la muerte». Los motivos que se aducen en las diversas prohibiciones o condenaciones se reducen al secreto, que puede resultar contrario a la seguridad de los reinos, la tolerancia que en las logias se practica, y que en aquellos tiempos era

<sup>89</sup> O.c., p.70.

<sup>90</sup> En 1745, La Tierce describe la masonería de esta manera: «La orden reúne bajo un mismo espíritu de paz y de fraternidad a todos sus miembros, sean del partido que sean y cualquiera que sea la comunión en que hayan sido educados, de suerte que cada uno, permaneciendo fiel y celoso de su propia comunión, no por eso ama con menos ardor a sus Hermanos separados» (*Histoire des Franc-Maçons* p.85-86).

frecuentemente equiparada a la indiferencia cercana a la herejía, y «los males que de tales uniones resultan para la salud de las almas». No aparece como motivo la herejía, ya que no formulaban ni defendían ninguna ni se citan casos concretos de peligrosidad.

Desde 1738 hasta 1846, a lo largo de nueve pontificados aparecen catorce documentos sobre la masonería, de los cuales seis son bulas o constituciones apostólicas y ocho son intervenciones del Santo Oficio. De 1846 a 1903, durante los largos pontificados de Pío IX y León XIII, aparecen 240 documentos pontificios sobre las sociedades secretas en general. Se trata de 211 encíclicas, alocuciones, discursos, cartas, breves y telegramas (54 de Pío IX y 157 de León XIII) y de 29 intervenciones del Santo Oficio, Penitenciaría y Propaganda Fide (13 de Pío IX y 16 de León XIII). Desde 1903 hasta 1966, los seis papas emanan un conjunto de once documentos, de los cuales ocho pertenecen a Pío X.

En las primeras condenas de la masonería se argumentaba con el derecho romano, según el cual toda sociedad secreta era ilícita y, por consiguiente, inmoral<sup>91</sup>. Además, al admitir componentes de todas las religiones, era contraria a la verdadera religión, por lo que sus miembros eran arreligiosos, esto es, amorales, por no decir inmorales.

Los motivos, pues, de condenación eran los peligros que se derivaban para la fe (indiferentismo y naturalismo), la inmoralidad del secreto, el juramento que realizaban, y que era juzgado como perverso, y la idea, ampliamente aceptada en el mundo católico, de que los masones se oponían sistemáticamente a la religión y a la Iglesia.

El Derecho canónico prohibió, bajo pena de excomunión, la afiliación a la secta masónica, «o a otras asociaciones del mismo género que maquinan contra la Iglesia o contra las potestades civiles legítimas», pero sin añadir nuevos datos o causas que expliquen la condenación.

En tiempos más recientes, investigaciones históricas, una situación político-ecclesial modificada y un profundo cambio de perspectivas en los planteamientos de la teología católica han favorecido una consideración de la masonería despojada de la hostilidad y recelos que acompañaron sus comienzos.

<sup>91</sup> Escribe Benedicto XIV en su constitución apostólica *Providas*, del 28 de mayo de 1751, que «las cosas buenas aman siempre la publicidad, mientras los crímenes se cubren con el secreto».

## VII. LA ILUSTRACIÓN EN ESPAÑA

Lo que hemos dicho de Francia, Inglaterra o Alemania no puede repetirse de España. No conocemos ningún caso de ateísmo o de deísmo. Ni el ambiente religioso-social lo favorecería, ni la Inquisición, a pesar de su decadencia, lo hubiese permitido. No se dieron, pues, manifestaciones antirreligiosas ni escritos que atacaran la moral o la doctrina católica.

Esta constatación no debe inducirnos a creer que en España no se extendió el ansia de nuevos conocimientos, el espíritu crítico, los nuevos planteamientos. Feijoo, en sus *Cartas eruditas* y, sobre todo, en su *Teatro crítico*, es un ejemplo preclaro del interés por la ciencia y por los nuevos métodos, así como de las relaciones existentes con otros países europeos<sup>92</sup>; pero A. Mestre ha demostrado que la inquietud cultural es bastante anterior al sabio benedictino<sup>93</sup>.

Nuestro siglo XVIII, sobre todo su segunda mitad<sup>94</sup>, conoce la presencia de algunas de las personalidades más interesantes de la historia moderna. Aranda<sup>95</sup>, Olavide<sup>96</sup>, Roda<sup>97</sup>, Azara<sup>98</sup>, Meléndez Valdés<sup>99</sup>, Campomanes<sup>100</sup>, Jovellanos<sup>101</sup>, Quintana<sup>102</sup> y tantos otros caracterizan el reinado de Carlos III, el intento de modernización de la sociedad española, y tuvieron que enfrentarse, naturalmente, con una sociedad eclesiástica excesivamente tradicional, no muy preparada teológicamente y con pocos deseos de cambiar, que utilizaba, sin tino ni medida, el chantaje de la Inquisición<sup>103</sup>. Debemos re-

<sup>92</sup> MARAÑÓN, G., *Las ideas biológicas del P. Feijoo* (Madrid 1934); ID., *Evolución de la gloria de Feijoo* (Oviedo 1955).

<sup>93</sup> MESTRE, A., *Despotismo e Ilustración en España* (Barcelona 1976).

<sup>94</sup> SARRAILH, J., *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII* (Madrid 1974).

<sup>95</sup> Olachea, R., y Benimeli, J. A., dan una imagen muy distinta de la tradicional en *El conde de Aranda*, 2 vols. (Zaragoza 1978).

<sup>96</sup> DEFOURNEAUX, M., *L'Inquisition espagnole... et Pablo de Olavide*.

<sup>97</sup> SARRAILH, J., o.c., p.145.

<sup>98</sup> CORONA BARATECH, C. E., *José Nicolás de Azara, un embajador español en Roma* (Zaragoza 1948).

<sup>99</sup> DEMERSON, G., *Meléndez Valdés*, 2 vols. (Madrid 1971).

<sup>100</sup> RODRÍGUEZ, L., *Reforma e Ilustración en la España del XVIII*: Pedro R. Campomanes (Madrid 1975).

<sup>101</sup> «Jovellanos: Concordia y discordia de España», en *Los españoles* (Madrid 1963); GALINO, M.<sup>a</sup> A., *Tres hombres y un problema: Feijoo, Sarmiento y Jovellanos ante la educación moderna* (Madrid 1953).

<sup>102</sup> DEROZIER, A., *Manuel Josef Quintana et la naissance du libéralisme en Espagne* (París 1968).

<sup>103</sup> ZABALA, Iris M., *Los reformadores y la Inquisición*: Boletín de la Real Sociedad Vascongada de Amigos del País t.25 (1969).

visar los juicios que sobre estos personajes nos ha transmitido la historiografía tradicional. Los modernos estudios nos los muestran como inconformistas, críticos, tal vez libertinos, pero no herejes, ni irreligiosos, ni ateos. Hoy conocemos mejor a G. Mayáns, erudito, profundo conocedor de la situación intelectual de su tiempo, buen cristiano, pero no conformista <sup>104</sup>. Otras monografías nos descubrirán aspectos aún inéditos o mal conocidos de nuestro siglo XVIII, sobre todo actuaciones y pensamientos de individuos concretos que reflejaron, más que las universidades o las instituciones, la nueva mentalidad <sup>105</sup>.

Ciertamente se deben realizar todavía numerosas investigaciones sobre la Ilustración en España. En este apartado, casi exclusivamente bibliográfico, podríamos afirmar lo siguiente:

a) A pesar de que las obras de los filósofos franceses son conocidas en España, no encontramos a ninguno que reniegue de su fe ni expresa ni implícitamente. Pocos países en Europa, tal vez ninguno, pudieron plantearse la posibilidad de una clase social y unos intelectuales que desearon estar al día sin poner en duda la base doctrinal de su religión tal como ocurrió en nuestro país.

b) Esto no quiere decir que no fuesen conscientes de todas las incongruencias, debilidades y anacronismos que caracterizaban la sociedad eclesiástica y que no se sometiesen a las fobias de su época. Así es constante su animadversión hacia los frailes, su intento de utilizar los bienes eclesiásticos en favor del Estado, su interés por conseguir una universidad más autónoma de los colegios mayores y de los eclesiásticos <sup>106</sup>.

Atacaron las supersticiones, la predicación barroca y de pobre contenido, las costumbres frívolas del clero, la riqueza exagerada de templos y monasterios <sup>107</sup>. *Fray Gerundio*, del jesuita Isla, constituye un retrato cruel, pero frecuentemente verdadero, de formas y actitudes eclesiásticas <sup>108</sup>. Claro está que el deseo de reforma chocaba, inevitablemente, con privilegios y tradiciones ancestrales. Muchos de los intentos de re-

<sup>104</sup> MESTRE, A., *Ilustración y reforma de la Iglesia* (Valencia 1968); ID., *Historia, fueros y actitudes políticas. Mayáns y la historiografía del XVIII* (Valencia 1970); ID., «Estudios preliminares» a G. Mayáns y Siscar. *Epistolario II: Mayáns y Burriel* (Valencia 1972) y *Epistolario III: Mayáns y Martí* (Valencia 1973).

<sup>105</sup> ALDRIDGE, A. D., *The Ibero-American Enlightenment* (Univ. de Illinois 1971).

<sup>106</sup> SALA BALUST, L., *Visita y reforma de los colegios mayores de Salamanca en el reinado de Carlos III* (Valladolid 1956).

<sup>107</sup> PONZ, A., *Viaje de España* (Madrid 1947).

<sup>108</sup> Obras escogidas del P. Isla (Madrid 1850) (BAE vol.15).



formas sociales constituían un ataque a los privilegios legales y materiales de la Iglesia. Esta se oponía a los nuevos planes de estudios universitarios porque veía en ellos en germen la secularización de la enseñanza, con todo lo que esto significaba, y atacaba la nueva crítica histórica porque la consideraba irreverente. A menudo, acusaciones y condenas se debían más a suspicacias que a realidades <sup>109</sup>.

c) A menudo fueron considerados y acusados de jansenistas personas y corporaciones que ciertamente no defendieron las cinco proposiciones y que se caracterizaron por una actitud inconformista y por un espíritu reformador <sup>110</sup>. A algunos de los obispos más interesantes de este período se les tachó de filojansenistas, como Mayoral, José Toreno (Orihuela), Felipe Bertrán (Salamanca), José Climent (Barcelona) y Francisco Armanyá (Tarragona). Es verdad que en España se leyó con entusiasmo la obra de Van Espen, los decretos de Pistoya y los escritos de Muratori <sup>111</sup>, pero su influjo se notó, más que en una desafección a Roma, en un esfuerzo por purificar las prácticas religiosas y por mejorar la instrucción religiosa. Para Félix Amat, «la instrucción en las verdades y máximas de la religión es ahora, tal vez, más universal y extendida que nunca hasta en la más ínfima clase del pueblo» <sup>112</sup> y lucharon con más esfuerzo que éxito contra las supersticiones, prácticas externas, procesiones y peregrinaciones que caracterizaban la religión de aquel siglo <sup>113</sup>. Defourneaux afirma que el jansenismo español de este siglo «nos parece como la mentalidad religiosa de la Ilustración, aportando a las viejas tesis del regalismo la claridad y el soporte de las luces del siglo» <sup>114</sup>.

d) No permanece ajeno el clero a los intentos de refor-

<sup>109</sup> *Los caballeritos de Azcoitia. Un problema histórico* (Madrid 1973). ELORZA, A., *La ideología liberal en la Ilustración española* (Madrid 1970); PESET, J. L., *La universidad española* (Madrid 1974).

<sup>110</sup> SAUGNIEUX, J., *Le jansénisme espagnol du XVIII<sup>e</sup> siècle, ses composants et ses sources* (Oviedo 1976).

<sup>111</sup> MESTRE, A., *Muratori y la cultura española*, en «Atti del Convegno Internazionale di Studi Muratoriani» III (Módena 1972); Id., *La Fortuna di L. A. Muratori* (Florenca 1975) p.173-220.

<sup>112</sup> AMAT, F., *Tratado de la Iglesia de Jesucristo* XII (Madrid 1807).

<sup>113</sup> Meléndez Valdés expresa este intento y también su incompreensión de la religiosidad popular al afirmar que «no se qué alcanza, qué puede significar en una religión cuyo culto debe ser todo en espíritu y verdad, y no todas esas clases de galas, trajes, extravagancias, etc., que se ven en las procesiones» (*Discursos forenses*, Madrid 1821).

<sup>114</sup> DEFORNEAUX, M., *Jansénisme et régisme dans l'Espagne du XVIII<sup>e</sup> siècle* (Toulouse 1968).

ma y de mejora de la sociedad. En las Sociedades Económicas de Amigos del País <sup>115</sup>, en las Cortes de Cádiz, en los intentos en favor de una nueva predicación o una nueva catequética <sup>116</sup>, nos topamos con miembros del clero que intentan aplicar los principios de la Ilustración a la sociedad y a la Iglesia española. Probablemente, constituyeron sólo una minoría, pero que no puede ser marginada o menospreciada si se quiere comprender nuestro siglo XIX y las fuertes tensiones surgidas en Cádiz y prolongadas a lo largo del siglo.

Una vez más, podemos comprobar que la falta de preparación, de respuesta apropiada a las preguntas e intereses del momento, mueven al conformismo y a la condena fácil y a menudo inmotivada. Por otra parte, en una situación de confusión total entre la sociedad eclesiástica y la civil, el intento de reforma de una llevaba a reformar la otra, máxime cuando ambas mostraban su urgente necesidad. En el campo eclesiástico hubo obispos, sacerdotes, religiosos y laicos de calidad que comprendieron el problema y lucharon por enfrentarse tenazmente con él y que, aun sin ser capaces de orientar el talante del pueblo español, influyeron en el planteamiento de nuevas perspectivas. No constituye un suceso aislado la supresión en 1789, por parte de la Inquisición, de la prohibición de traducir al castellano la Biblia y el vivo interés que surge por doquier por el estudio y el conocimiento de la Escritura Santa.

<sup>115</sup> ANES, G., *Economía e Ilustración en la España del siglo XVIII* (Madrid 1969).

<sup>116</sup> RODRÍGUEZ DE ARELLANO, J. X., *Pastorales, edictos, pláticas* (Burgos 1767); VILLANUEVA, J. L., *Catecismo del Estado según los principios de la religión* (Madrid 1793).

## CAPITULO VIII

### La vida interna de la Iglesia

#### Bibliografía

- BERGKAMP, *Dom J. Mabillon and the benedictine historical School of S. Maur* (Wáshington 1928).
- CEYSSENS, L., *Autour de Caramuel: Bulletin de l'Institut Belge de Rome* 33 (1961) 329-410.
- CHASTEL, *La Trappe* (París 1932).
- DELEHAYE, H., *L'oeuvre des Bollandistes. 1615-1915* (Bruselas 1959).
- DODIN, A., *St. Vicent de Paul* (París 1949).
- BLAMPIGNON, E. A., *Massillon. D'après des documents inédits* (Ginebra 1970).
- GUÉRRIER, Mme. Guyon; *sa vie, sa doctrine, son influence* (Orléans 1881).
- HUVELIN, H., *Bossuet, Fénelon, le quiétisme*, 2 vols. (París 1912).
- GRISAR, J., *Die ersten Anklagen in Rom gegen das Institut Maria Ward* (1622) (Roma 1959).
- LUDDY, A. J., *The Real de Rancé* (Londres 1931).
- GUILHEM, M., *A l'école de S. Jean Baptiste de la Salle* (París 1952).
- LARRAÑAGA, V., *Beato Fr. Diego de Cádiz* (Madrid 1923).
- LYONS, *Le trois génies de la chaire: Bossuet, Bourdaloue, Massillon, ou leurs oeuvres orat. en tableaux synoptiques* (Niza 1896).
- GRISSELLE, *Bourdaloue; sa vie et la prédication d'un religieux au XVII<sup>e</sup> siècle* (París 1900).
- GETTO, G., *Paolo Sarpi* (Florescia 1967).
- MASSON, *Fénelon et Mme. Guyon* (París 1907).
- GAÉTAN, P., *St. Paul de la Croix et l'Institut des Passionistes* (Tirlemont 1934).
- LEKAI, L. J., *Les moines blancs* (París 1957).
- MICHEL, J., *Claude-François Poullart des Places* (París 1962).
- EYCKELER, P., *De heilige L. M. Grignon de Montfort* (Maestricht 1947).
- BEGOURN, F., *Une société secrète. émule de la Compagnie du Saint-Sacrement. L'Aa de Toulouse aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles* (París 1913).
- LESTOCQUOY, J., *La vie religieuse en France du VII<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècles* (París 1964).
- RIGAULT, G., *Histoire générale de l'institut de Frères des Écoles Chrétiennes*, 9 vols. (París 1938-1953).
- ZOVATTO, P., *Fénelon e il quiétismo* (Udine 1968).
- *La polemica Bossuet-Fénelon. Introduzione critico-bibliografica* (Padua 1968).
- LABANDE, E. R., *Histoire spirituelle de la France* (París 1964).
- BREMOND, J., *Le Courant mystique au XVIII<sup>e</sup> siècle* (París 1943).
- HAMON, A., *Histoire de la dévotion au Sacré-Coeur*, 5 vols. (París 1907-1940).
- DAGENS, J., *Bérulle et les origines de la restauration catholique* (Brujas 1952).

- LAPLANTE, A., *La vertu de religion selon Monsieur Olier* (Montréal 1953).
- SÁENZ DE TEJADA, J. M., *Vida y obras principales de Santa Margarita María de Alacoque* (Bilbao 1943).
- SALOME, M., *Mary Ward* (Londres 1909).
- TELLERÍA, R., *San Alfonso María de Ligarío. Fundador, obispo y doctor*, 2 vols. (Madrid 1950-51).
- VENTURI, F., *Settecento riformatore. Da Muratori a Beccaria* (Turín 1969).
- RIBADEAU-DUMAS, F., *Fénelon et les saintes folies de Mme. Guyon* (Ginebra 1968).
- ZAFFOLI, E., *I Passionisti; spiritualità, apostolato* (Roma 1955).
- CRISTIANI, L., *S. Vicent de Paul. 1581-1660* (Nueva York 1952).
- PETERS, P., *L'oeuvre des Bollandistes* (Bruselas 1961).

¡Qué dos siglos más contradictorios desde el punto de vista de la vida interna de la Iglesia! De ellos podríamos afirmar situaciones contrapuestas, espíritus contrastantes, definiciones verdaderas, pero incompletas. ¿Fue un período frívolo, superficial, de ligereza moral? Creo que no mentiríamos si lo afirmáramos, y, sin embargo, contemplamos personalidades que enriquecen un período y una sociedad; admiramos nuevas congregaciones que irradian vitalidad y esperanza, descubrimos profundas teorías de renovación tanto en el campo eclesiástico como en el seglar. ¿Qué marca una sociedad, una época? ¿Por qué permanece en la historiografía la idea de que Europa estaba en pleno proceso de descristianización durante el siglo XVIII, el siglo de la Ilustración, del deísmo, del inconformismo?

El tema debe ser estudiado desde diversos ángulos. Tenemos que fijarnos en la vida espiritual, en los nuevos institutos, en las devociones que van surgiendo, en los santos, en los predicadores, en los teólogos que vivieron y escribieron durante estos años tan conflictivos y de aparente decadencia de la Iglesia y de la vida moral para comprender cómo, incluso en épocas aciagas, la palabra evangélica animaba a innumerables almas que vivían personalmente las exigencias de la vida cristiana e intentaban enfervorizar y convertir a los demás.

La Iglesia ya no estaba en la vanguardia de la cultura y ésta tomaba derroteros que contradecían los tradicionales. Se notaba un cierto agotamiento en la vida pastoral y religiosa terminado el ciclo de la Contrarreforma y de los grandes pontífices reformadores. Más que de irreligiosidad en las masas, habría que hablar de indiferencia en aquellos medios que es-

taban preparando un cambio de mentalidad en un momento en que el Antiguo Régimen comienza a resquebrajarse y otro nuevo está incubándose. Pero todo este ciclo se prolongó durante un largo siglo, y, mientras tanto, de esa misma Iglesia aparentemente agotada surgían personas y movimientos que llamaban a la esperanza y que colocaban los presupuestos de una renovación eclesiástica profunda.

## I. LAS DOCTRINAS DE ESPIRITUALIDAD

La reforma de Trento, el ansia de profundización en la vida religiosa, el deseo de encontrar nuevas formas de apostolado, se prolonga a lo largo del siglo XVII, no ya en un período de euforia religiosa como la caracterizada por la Contrarreforma, sino en un ambiente caracterizado por un progresivo cansancio y dejadez. Encontramos numerosos nombres dignos de atención, teorías que convendría redescubrir. Vamos a presentar algunos de los más interesantes. Conviene, más que nunca, encuadrarlos en un ambiente que ellos contribuyeron a mejorar y purificar.

**El cardenal Pedro de Bérulle (1575-1629)** <sup>1</sup>.—Lo que realizó Francisco de Sales con los laicos, lo consiguió Bérulle con los sacerdotes franceses del siglo XVII, con la fundación de la Congregación del Oratorio y con la espiritualidad del Verbo encarnado, adorador del Padre <sup>2</sup>. Enfrentado al humanismo de su tiempo, defiende la transcendencia divina y promueve el sentimiento de adoración. Si en algún momento da la impresión de estar influido por el pesimismo agustiniano, se debe a su interés en indicar la indigencia de la naturaleza humana y su necesidad de Dios y del Verbo encarnado. Bérulle enseña que el hombre debe reconocer su dependencia de Dios y su referencia a Dios <sup>3</sup>. Esta dependencia ontológica debe ser reconocida psicológicamente. El hombre debe convertirse en pura capacidad de Dios y de Cristo.

<sup>1</sup> Encontramos una presentación sugestiva de esta vida compleja, que tanto influjo ha ejercido, a la vez que un estudio pormenorizado de su doctrina, acompañado de textos adecuadamente escogidos, en la obra de MOLIEN, A., *Le cardinal Bérulle* (París 1947), 2 vols.

<sup>2</sup> BAUFINE, A., *L'union a Jésus-Christ dans les mystères de sa vie d'après le cardinal Bérulle* (París 1960). Hay numerosas obras que estudian este aspecto de la adoración. Una de las más interesantes es la de DUPUY, M., *Bérulle. Une spiritualité de l'adoration* (Tournai 1964).

<sup>3</sup> «L'adoration, plutôt que découverte de Dieu, est soumission a Dieu, choix de Dieu». Cit. en DUPUY, M., o.c., p.60.

Bérulle, que no quiso que el Oratorio fuese una congregación religiosa en el sentido tradicional, dedica su mayor atención a la espiritualidad de los sacerdotes, que deben distinguirse por su piedad<sup>4</sup>. La jerarquía eclesiástica no es sólo, como entonces se pensaba, una jerarquía jurídica, sino también, y sobre todo, una jerarquía mística, que debe ordenarse no tanto a la autoridad cuanto a la caridad.

Con sus escritos y con su actuación, Bérulle quiso, tal como lo pedía Trento, restaurar la dignidad sacerdotal, y quiso también recuperar teológicamente la devoción mariana: que no separe el cristiano el Hijo de la Madre, ya que a ella hay que pedir que nos lleve a Jesús. Su impulso se prolongó a lo largo del siglo. Cada uno de los reformadores franceses del período han recibido, de alguna manera, su influjo, y los miembros del Instituto por él creado influirán en la formación de los sacerdotes y en la renovación de la vida espiritual<sup>5</sup>. Todas las actividades del siglo XVII francés se encuentran marcadas por discípulos suyos, por su doctrina y su espiritualidad. Todavía hoy podemos captar su huella.

**La doctrina espiritual de Lallemant.**—Profesor en diversos lugares, maestro de novicios y prefecto de estudios en Bourges. Hombre de vida austera y paupérrima, con gran pureza de corazón, formó a numerosos discípulos, muchos de los cuales fueron a misiones. El mismo pidió a sus superiores repetidas veces el ser enviado a Canadá, pero éstos creyeron más oportuno el que siguiera ejerciendo sus extraordinarias dotes de director espiritual. Murió a los cuarenta y ocho años, en 1635<sup>6</sup>.

Su libro *La doctrine spirituelle* no fue escrito por él directamente, sino que reúne sus charlas y conferencias espirituales, organizadas y preparadas por el P. Champion y editadas finalmente en 1694, en París. Los elementos principales de su doctrina son la idea de perfección, la pureza de corazón y la docilidad con respecto al Espíritu Santo, que conduce a la vida apostólica. Para Lallemant, el hombre interior debe sobresalir tanto en la acción como en la contemplación. El término último de la perfección es el celo de las almas. Todos

<sup>4</sup> DUPUY, M., *Bérulle et le sacerdote. Étude historique et doctrinale* (París 1969).

<sup>5</sup> GUILLEN, F., *Bérulle aujourd'hui. 1575-1975. Pour une spiritualité de l'humanité du Christ* (París 1978).

<sup>6</sup> JIMÉNEZ, J., *En torno a la formación de la «Doctrine Spirituelle», del P. Lallemant*: *Archivium Historicum Societatis Iesu* 32 (1963) 225-92.

estos pasos tienden a la unión con Cristo. En su exposición, Lallemand toma muchos elementos de los evangelios y los ordena según el modo de los ejercicios espirituales de San Ignacio, demostrando una aguda sensibilidad al percibir y expresar los movimientos y acciones de Dios. Toda su espiritualidad se caracteriza también por un marcado cristocentrismo<sup>7</sup>.

Dentro de una doctrina espiritual que conseguirá numerosos adeptos, no podemos olvidarnos de Nicolas Pavillon, obispo de Alet, de quien ya se ha tratado al hablar de la controversia sobre las regalías. Se trata de un caso típico de pastoral jansenista que choca bastante no sólo con la mentalidad general, sino también con quienes quieren aplicar los métodos de Francisco de Sales, de Vicente de Paúl o, decenios más tarde, de Alfonso María de Liguorio.

En 1667 ofrece a su diócesis un ritual, condenado por el Santo Oficio al año siguiente cuando ya había sido aprobado por 29 obispos. Editado numerosas veces, ejerció gran influjo en el clero, de forma que podemos encontrar estas ideas llevadas a la práctica en numerosas parroquias y diócesis a lo largo del siglo<sup>8</sup>. Las rúbricas y las diferentes explicaciones estaban escritas en francés, contra la costumbre general de hacerlo en latín, y todos los sacerdotes de la diócesis estaban obligados a seguirlo en todos sus detalles. A menudo, sus instrucciones reproducían páginas de la teología moral que entonces se enseñaba en el seminario de Alet. Aunque se trató de una obra personal de Pavillon, no hay duda de que tomaron parte en su redacción o influyeron directamente algunos de los jansenistas más conocidos: Barcos, Saint-Cyran, Arnauld<sup>9</sup>.

Sobre la penitencia ofrece numerosas páginas, en las que explica cómo debe ser la preparación, que se presenta complicada, meticulosa, casuística, más capaz de engendrar escrúpulos que de aplacarlos. Exige la contrición perfecta y da origen, a menudo, a angustias de conciencia. Si no se dan todos los pasos perfectamente, el confesor puede retrasar la absolución indefinidamente.

Para poder comulgar, el penitente debía presentar el libelo de confesión. Se ignora en el ritual la virtud reparadora de la eucaristía: «... el uso frecuente de la comunión no pue-

<sup>7</sup> *Doctrina espiritual del P. Lallemand, S.I.* Trad. y pról. de Tirso Arellano (Bilbao 1960) p.225-86.

<sup>8</sup> *Les instructions du rituel du diocèse d'Alet* (París 1678); DÉJEAN, E., *Un prélat indépendant au XVII<sup>e</sup> siècle: Nicolas Pavillon, évêque d'Alet* (París 1909) p.52-59,341-71.

<sup>9</sup> DÉJEAN, E., o.c., p.354.

de ser premio a una virtud incipiente, sino a una virtud de perfecta piedad ya probada».

Esta práctica pastoral rigorista tuvo efectos claramente negativos. Pocas personas se atrevían a acercarse a la eucaristía en tales condiciones, y nos encontramos con casos de comunidades que apenas comulgaban durante el año, porque no se encontraban preparadas. El rigorismo moral, reacción a una frivolidad moral y a un casuismo que permitía las cosas más sorprendentes, introdujo una indudable seriedad en la vida religiosa, pero llegó a extremos contraproducentes e igualmente condenados.

## II. EL QUIETISMO

Durante los reinados de Luis XIV y Felipe IV, conocidos por la frivolidad de costumbres, se exteriorizó un movimiento de espiritualidad, sobre todo en Francia e Italia, cuyos representantes principales fueron Molinos y, en menor grado, Lacombe y Mme. Guyon. ¿En qué consiste? En la voluntad de asimilarse totalmente a Dios hasta la identificación, en la pasividad total, en la que desaparece la responsabilidad del hombre. Desdeñan la acción, la oración, el pasado. La absorción en Dios hace inútil cualquier intento de vida moral y espiritual, de forma que el hombre puede disfrutar, sin esfuerzo, la paz en Dios. Pregonan la necesidad de un acto de fe en la presencia de Dios, de un acto de resignación en su voluntad, de un acto de indiferencia con respecto a la misma salvación. Sólo hay que amar a Dios con todo el corazón, con simplicidad, pasivamente. Inocencio XI condenó un compendio de sus errores en 1687.

Una vez conocida esta concepción herética, resultó fácil individuar teorías anteriores que podían desembocar en el quietismo. Se trataba, en general, de afirmaciones poco calibradas o matizadas que no tuvieron importancia cuando se dijeron, pero que resultaban escandalosas en momentos posteriores, más sensibles a este tema. La verdad es que en su significación más amplia pueden encontrarse en muchos autores y en diversos tiempos.

En España, el mercedario J. Falconi († 1638) escribió la *Cartilla para saber leer en Cristo, Vida de Dios...*, *El pan nuestro de cada día*, obras editadas tras su muerte y estudiadas por Malaval y Mme. Guyon. Insistió en la oración de fe



pura y el acto continuo de contemplación<sup>10</sup>. A pesar de que su doctrina es absolutamente tradicional y ortodoxa, sus libros influyeron en los quietistas.

En Italia, Catalina Bellinzaga († 1624) escribió un *Breve compendio intorno alla perfezione cristiana*, en el que aparece un berulismo ortodoxo y donde encontramos una pasividad exagerada<sup>11</sup>. En 1657 se extendió en Lombardía una doctrina semejante a la pelagiana, en la que resaltaban de tal manera las excelencias de la oración mental, que los sacramentos resultaban, de hecho, inútiles para la salvación. Dios actuaba a través de los pensamientos de la oración. Pedro Mateo Petrucci, cardenal, obispo de Sesi, gran autor espiritual, tuvo que retractarse de algunas doctrinas tras la condena de Molinos, a quien había defendido. En sus obras *Traité de l'annihilation vertueuse* (1674) e *I mistici enigme svelati* (1680) enseñaba la aniquilación de todas las potencias en la oración. Parece que defendía que toda la perfección cristiana se encuentra en la contemplación<sup>12</sup>.

En Francia encontramos a los capuchinos Benedicto de Canfeld, a Luis d'Argentan y a Francisco Maleval, quien en su *Pratique facile pour élever l'âme a la contemplation* afirma que el alma debe abandonar todo hasta conseguir el vacío de la mente, rechazando toda representación imaginativa, ya que el objeto de la contemplación es muy simple: el ente divino, la visión fija y amorosa de Dios presente. Esta obra conoció una traducción temprana al italiano y tuvo mucho éxito<sup>13</sup>.

Todos estos autores dirigen a las almas hacia el estado pasivo; a veces excluyen la contemplación de Cristo y de sus misterios; no muestran un deseo mayor por la felicidad final que por la contemplación, que se convierte en la meta de vida espiritual según este sistema.

El esfuerzo personal, según estos autores, debe dirigirse no tanto al ejercicio de las virtudes o de la mortificación cuanto al reposo interior, que es consecuencia de la unión íntima con Dios.

En realidad, estos escritores no escribieron novedades peligrosas en sus obras. Se abusó de ellos, como se abusó de

<sup>10</sup> DUDON, *Le quietiste espagnol Michel de Molinos* (París 1921).

<sup>11</sup> Editado por Gagliardi, A. (Florenia 1952), con una introducción crítica y una pequeña biografía.

<sup>12</sup> PETRUCCI, Pier Mateo, *Lettere e trattadi spirituali e mistici* (Venecia 1685).

<sup>13</sup> DASSY, *Malaval, aveugle de Marseille* (Marsella 1869).

otros escritores plenamente ortodoxos, y el recelo tardío e incluso la condenación de algunos están en función de quienes más tarde exageraron o llegaron incluso a la aberración.

Miguel Molinos nació en Muniesa, cerca de Zaragoza (1628-97); estudió en Valencia, donde consiguió el doctorado en teología. Acudió a Roma como postulador de la causa de beatificación de Francisco Jerónimo Simó, y en poco tiempo se convirtió en un solicitado director espiritual, sobre todo desde que consiguió hacerse con la Confraternidad *Escuela de Cristo*, auténtico centro de irradiación de su doctrina<sup>14</sup>.

Parece que conoció en Roma las doctrinas de Malaval. En 1675 aparece su obra *La guía espiritual*, que, alabada por los censores y traducida a numerosas lenguas, conoció más de veinte ediciones.

Al inicio del tratado, Molinos coloca cuatro observaciones, que resumen todo lo que quiere decir a lo largo de la obra. Primera observación: existen dos caminos para llegar a Dios, el de la meditación y el de la contemplación; el primero debe conducir al segundo, si quiere cumplir con su finalidad. Segunda observación: la meditación siembra, la contemplación recoge; la meditación busca, la contemplación encuentra; la meditación rumia, la contemplación gusta y se alimenta. Tercera observación: hay dos clases de contemplación, la adquirida y la infusa; ésta es un don de Dios y no puede enseñarse, aquélla es el fruto del esfuerzo humano sostenido por la gracia; y Dios hace saber a las almas, a través de signos, que las llama a esta forma de oración. Cuarta observación: la verdadera finalidad de la guía es la de preparar a las almas a adaptarse sin resistencia al movimiento de la gracia divina<sup>15</sup>.

Las teorías de Molinos comenzaron relativamente pronto a ser impugnadas, sobre todo por el famoso predicador Segneri; pero sus discípulos y dirigidos espirituales contaban con tal entusiasmo y con tales apoyos, entre los que se encontraban personajes de curia y la siempre sorprendente Cristina de Suecia, que durante unos años no fue molestado.

El 16 de junio de 1685 fue encarcelado este hombre, que gozaba de fama y simpatía entre cardenales y señoras nobles romanas. La Inquisición le condenó, e Inocencio XI condenó el 20 de noviembre de 1687, por la bula *Caelestis Pater*, 68 proposiciones extraídas de sus cartas (Dz.2201-68 [1221-88]),

<sup>14</sup> TELLECHEA, J., *Miguel Molinos en la obra inédita de Francisco A. Montalvo «Historia de los quietistas»*: Salmanticensis 21 (1974) 69-126.

<sup>15</sup> DUDON, P., *Le quietiste espagnol Michel Molinos* (París 1921) p.37.

a algunas de las cuales se considera «herejías reprobadas por los concilios y los papas», y a otras, «doctrinas erróneas, blasfemas, peligrosas en la práctica y contrarias a la disciplina cristiana».

El 23 de septiembre, en presencia de 23 cardenales y de centenares de personas, de rodillas, con un cirio entre sus manos maniatadas, abjuró y se retractó de su doctrina en la iglesia de la Minerva.

Molinos abjuró de sus errores, pero permaneció en la cárcel hasta que murió tras nueve años de prisión, soportada con paciencia y con piedad, dentro del espíritu quietista.

¿En qué consiste la guía espiritual según Molinos? Cuando el alma consigue destruir toda actividad, cuando las facultades han sido reducidas a la nada, el alma, liberada, vuelve a su principio. Representa la muerte mística, el hombre permanece sin voluntad.

Para llegar a este estado debe abstenerse de la oración discursiva, de la oración de petición, de los actos de amor hacia la Virgen María, o hacia los santos, o a la humanidad de Cristo. Porque todos los ejercicios de piedad, así como de mortificación, son inútiles. El estado pasivo suplente todos los actos de virtud. No es necesaria ni conveniente la confesión, dado que el foro interno de la conciencia pertenece sólo a Dios. El alma que se desprende del libre arbitrio, no se preocupa de la salvación, ni de la condenación, ni de las virtudes, ni de la propia santidad.

En cuanto a las tentaciones, uno de los aspectos más sorprendentes de esta doctrina, Molinos explica que Dios permite la violencia del demonio con el fin de que el alma conozca la humillación. También los actos carnales constituyen violencia demoníaca, tal como aparece en numerosos ejemplos de la Escritura. En estas ocasiones, el hombre debe permanecer pasivo en su nada, no debe inquietarse una vez pasada la tentación, porque la luz interior revela que se ha tratado de una violencia. De esta manera, con sufrimientos profundos, se llega a la superación de las pasiones, al propio abandono «en el mar inmenso de la divinidad».

A través de este camino, el hombre llegará a un continuo estado de paz imperturbable y a la muerte de los sentidos.

Aparece en toda la doctrina un subjetivismo, en el que resulta imposible distinguir la voluntad del individuo de la supuesta voluntad de Dios, cayendo fácilmente en el rechazo de toda norma eclesiástica si se oponía a la voluntad propia.

En realidad, Molinos y su movimiento quietista no gozaron de gran importancia. Se trataba de un movimiento muy localizado y con mínima penetración en la vida del pueblo cristiano. Desapareció con facilidad y rapidez, sin dejar huellas, al contrario de lo que sucederá con el movimiento jansenista.

**P. La Combe (1643-1715) y Mme. Guyon** <sup>16</sup>.—La Combe, barnabita, es un caso no infrecuente de persona delirante, neurótica, en el que resulta difícil distinguir las ideas originales religiosas de las originalidades propias de su mente febril. Para colmo, se encontró en su camino con un alma inquieta, aunque no peligrosa, a quien dirigió espiritualmente, pero de quien recibió influjo.

En 1687, acusado de propagar la doctrina, fue encarcelado en la Bastilla primero y en el castillo de Lourdes después, donde confesó toda clase de errores. Dado su estado mental, se puede dudar de la veracidad de tales confesiones. En 1712 se encontraba completamente perturbado.

En sus obras *Análisis de la oración mental* y en *Lettre d'un serviteur de Dieu contenant une breve instruction pour tendre sûrement a la perfection chrétienne*, habla fundamentalmente de la exigencia de un abandono total en las manos de Dios. Para que el alma no disguste a Dios, debe recibir la humillación del pecado. Así no busca lo propio, dado que el alma aniquilada no posee nada suyo. El alma no debe oponerse a lo que permite Dios. Es así como el alma sigue la voluntad de Dios incluso cuando admite cosas positivamente contrarias a la voluntad de Dios; sorprendente contradicción que no aparece suficientemente explicada.

Más original y de más interés resulta Juana María Bouvier de la Motte, visionaria ya a los cinco años, casada a los quince y viuda con tres hijos a los veintisiete <sup>17</sup>.

Mme. Guyon era una mujer histérica, elocuente, pía, escritora infatigable (sus escritos fueron editados por los protestantes en 35 volúmenes), inquieta trotamundos que se movió de una ciudad a otra, provocando revuelo y conmoción, aunque no siempre por su culpa. Recluida en un convento de París en enero de 1688, convivió ocho meses con las religiosas, sin

<sup>16</sup> MALLET-JORIS, F., *Jeanne Guyon* (París 1978).

<sup>17</sup> Para la primera época de su vida sólo podemos acudir a una biografía suya aparecida en 1720 gracias al protestante Poiret y que reúne una serie de memorias redactadas por Mme. Guyon con una clara finalidad autojustificativa.

que se le pudiera achacar desviación alguna, por lo que fue puesta en libertad.

Entre sus obras, parecen más interesantes *Le moyen court et facile de faire oraison* (1685), *Le Cantique des Cantiques* (1688), *Les torrents spirituels* (1704). Mme. Guyon no se dirige a todo el mundo, a todas las almas indistintamente, sino que, convencida de ser portadora de una misión divina que le comprometía a renovar el espíritu de oración en la Iglesia, se dirigía a una élite que más tarde actuaría como un fermento en la masa<sup>18</sup>.

La conversión se da cuando el alma tiende al centro, a Dios presente y atrayente. Todo intento y esfuerzo humano es inútil, toda práctica ascética es inútil, ya que sólo Dios atrae y purifica el alma. Todo ejercicio espiritual resulta superfluo para quien se dirige hacia Dios. Se trata de la absorción en Dios, de la indistinción entre Dios y el alma, la consumación del matrimonio espiritual. «Me parece—escribía—que la santa comunión no añadiría nada a lo que ya poseo». La caridad absorbía la fe y desaparecía la esperanza, dado que ya no se podía esperar nada más.

Se dan diversas vías para llegar a este fin, según la situación del alma. La más rápida, los torrentes espirituales, consiste en abandonarse, en perderse en Dios. Para esto son necesarias la paz interna y la tranquilidad, convertirse en «una nave sin velas ni remos».

Y este estado comporta la impecabilidad. No puede darse distinción entre los diversos actos, ya que para el alma en todo está Dios, ya sea una acción pésima, ya una inmejorable, mientras se sitúen en el orden divino.

Para el alma que ve a Dios continuamente, resulta igual permanecer con los demonios que con los ángeles, permanecer indiferente tanto ante la salvación como ante el pecado.

**Fénelon**<sup>19</sup>.—La controversia quietista ocasionó en Francia el enfrentamiento entre dos de las personalidades eclesiásticas más interesantes del siglo; Bossuet, ya conocido, y Fénelon. El primero, preocupado por las doctrinas de Mme. Guyon, junto con M. Tronson y Noailles, entonces obispo de Châlons, examinó sus obras y redactó sus artículos, en los que compendia los principios de la verdadera ascética. Fé-

<sup>18</sup> JOPPIN, G., o.c., p.57-67.

<sup>19</sup> FÉNELON, F., *Oeuvres complètes* (Ginebra 1971), 10 vols.; VARILLON, F., *Fénelon et le pur amour* (París 1957); DUPRIEZ, B., *Fénelon et la Bible. Les origines du mysticisme fénelonien* (París 1961).

nelon, recién nombrado arzobispo de Cambrais, preceptor del príncipe, a quien dedicó uno de los libros más sugestivos de la época desde el punto de vista de las doctrinas políticas: *Las aventuras de Telémaco*, y muy estimado en la corte, defendió a Mme. Guyon, a quien había conocido en París y con quien estableció en seguida un intenso comercio epistolar. De aquí nació un debate entre ambos obispos sobre el estado místico, sobre el amor puro, la contemplación, la oración pasiva y las pruebas por las que se debía atravesar durante el estado pasivo. Esta disputa sirvió para conocer la calidad humana de ambas personas. Bossuet, con más apoyo en la corte, utilizó toda clase de resortes, no siempre limpios, para conseguir la condenación de Fénelon y su marginación.

Fénelon en su *Explication des maximes des saints*, obra imperfecta también a causa de la rapidez con que la escribió para contestar al estudio de Bossuet *Instruction pastorale sur les états d'oraison*, escrito antes, pero publicado algo más tarde que el de Fénelon, presenta los cinco amores posibles del hombre: servil, de pura concupiscencia, de esperanza, de caridad interesada y de amor puro. En éste, naturalmente el más perfecto, no influye el temor al castigo ni el deseo del premio<sup>20</sup>. En éste, la caridad previene, anima y dirige los actos de esperanza, y no lo contrario, como sucede a los menos perfectos.

En abril de 1697, Fénelon envió su libro a Roma para que lo examinaran, y en agosto el rey le manda que abandone la corte y la instrucción del príncipe y vuelva a su diócesis, donde desarrollará una importante labor pastoral.

La discusión literaria entre ambos obispos se intensifica. Bossuet, el galicano que se alzó años antes contra el envío a Roma de las causas de Pavillon y Caulet, presiona ahora a la Santa Sede con sus escritos para que condene la doctrina de su contrincante y no duda en redactar panfletos contra Montano (Fénelon) y la nueva Priscila (Guyon), dándonos, al utilizar estas imágenes, un ejemplo sorprendente de poca grandeza y falsedad. Roma duda sobre la oportunidad de esta condenación, pero finalmente, influida también por las presiones de Luis XIV, lo hace de la manera más suave y con las cualificaciones más leves. Roma, paradójicamente, tuvo que defender a quien se le opuso en la controversia galicana, condenando a quien le defendió. Fénelon tuvo conocimiento de

<sup>20</sup> FÉNELON, *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure* (París 1911) p.118-30; JOPPIN, G., *Fénelon et la mystique del pur amour* (París 1938).

la sentencia romana el día de la Anunciación de María, y durante un sermón predicado ese mismo día habló de la necesidad de la obediencia y de la sumisión a la Iglesia. Poco después escribió una pastoral en la que anunciaba a sus diocesanos su sumisión.

En realidad, asistimos al choque de dos mentalidades, de dos maneras diversas de acercarse al fenómeno religioso <sup>21</sup>. Bossuet busca la verdad en la Sagrada Escritura y en los comentarios de los Padres, a los que conoce bien. Aborrece las sutilezas, no da gran valor a la experiencia de los santos, no se preocupa de la psicología, desconoce la obra, la doctrina, la mentalidad de los místicos, incluida Santa Teresa, por lo que su lectura de los escritos de Mme. Guyon va a resultarle más negativa al no poseer criterios de comparación. Se fundamenta en los datos de las virtudes teologales. Por su parte, Fénelon estimaba a los místicos, no descuidaba la teología especulativa ni los Padres, pero daba importancia a la psicología espiritual. Insiste en la importancia de los místicos en la vida de la Iglesia y en el influjo de la vida contemplativa.

Ambos concuerdan en que hay que suprimir los errores del quietismo: la visión de Dios, que suprime el acto de fe; la inutilidad de las peticiones en la oración, la poca estima de los ejercicios de virtud y de mortificación, que no convienen a los perfectos...

Pero disienten en *a)* el concepto de amor puro <sup>22</sup>. Para Fénelon, el motivo de caridad perfecta es Dios mismo, sin la consideración de la salvación; *b)* la idea de la contemplación u oración pasiva, y *c)* en el concepto de la tentación.

La historia ha rehabilitado a Fénelon, al menos como

<sup>21</sup> COGNET, L., *Crépuscule des mystiques. Le conflit Fénelon-Bossuet* (Tournai 1958) p.5-6.

<sup>22</sup> «Dios es él mismo su fin único y esencial en todas las cosas. Para entrar en ese fin esencial de nuestra creación hay que preferir a Dios más que a nosotros y no querer ya nuestra bienaventuranza más que por su gloria; de lo contrario, invertiríamos el orden. No es el interés propio de nuestra bienaventuranza lo que debe hacernos desear su gloria; al contrario, es el deseo de su gloria lo que debe hacernos desear la bienaventuranza, como una cosa que él ha querido referir a su gloria... Lo que hace que los hombres tengan tanta repugnancia a entender esta verdad y que esta palabra les resulte tan dura, es que se aman y quieren amarse por propio interés...» (FÉNELON, *Oeuvres spirituelles* [París 1954] p.238). Un estudio psicológico de Fénelon a partir de las cartas espirituales dirigidas a sus dirigidos, y que completa la imagen que teníamos, aparece en CAGNAC, M., *Fénelon. Directeur de conscience* (Ginebra 1971).

figura espiritual, y ha juzgado más duramente la actuación del aparente triunfador<sup>23</sup>.

Todo el tema del quietismo y, sobre todo, la polémica de los dos obispos provocó la poca estima o el temor a la mística. Resultaba difícil distinguir las actitudes sanas y aceptables de las exageradas, aunque probablemente causaron más daño los numerosos autores antiquietistas, escritores que se dedicaron a desacreditar un cadáver sin ninguna importancia, pero que consiguieron atemorizar a los espíritus generosos<sup>24</sup>.

El siglo XVIII, que se inicia con la condenación de Fénelon ya apuntada, será un siglo sin mística tanto en los escritos como en la práctica, al menos en cuanto se puede historiar. Por otra parte, esta polémica causó el regocijo de los llamados «espíritus fuertes», de quienes comenzaban a defender y propagar la filosofía de las luces. Se les servía en bandeja un escándalo con connotaciones doctrinales y morales que alcanzaba a personalidades de la Iglesia y de la corte. Porque se repitió, una vez más, el hecho de que un tema tan elevado para personas no preparadas, se convirtió en el objeto apasionado de las conversaciones de los salones y de las predicaciones.

### III. LA DEVOCIÓN AL SAGRADO CORAZÓN

Es conocido que la devoción al Sagrado Corazón de Jesús no comenzó con San Juan Eudes y Santa Margarita María, sino que podemos encontrar numerosos antecedentes en el Medioevo y en la edad patrística, por lo que se puede hablar de una cierta continuidad, manifestada de diversas maneras. Con San Juan Eudes se da el tránsito de la devoción privada, prevalente hasta entonces, al culto litúrgico. Pero la gran evolución se debe, en gran parte, a las revelaciones de Santa Margarita María, aunque sus visiones no se hayan considerado en ningún momento como fundamento de la devoción.

San Juan Eudes (1601-80) puede ser considerado como el «padre, doctor y apóstol» del culto litúrgico (bula de beatificación, del 25 de abril de 1909). Discípulo de Bérulle, con

<sup>23</sup> ZOUATTO, P., *La polemica Bossuet-Fénelon. Introduzione critico-bibliografica* (Padua 1968).

<sup>24</sup> ELLACURIA BEASCOECHEA, J., *Reacción española contra las ideas de Miguel de Molinos* (Bilbao 1956); ZOUATTO, P., *Fénelon e il quietismo; la polemica Bossuet-Fénelon. Introduzione critico-bibliografica* (Padua 1969).



una marcada inclinación a las obras de caridad y consciente de la situación deficiente del clero, se decide a dedicarse a su reforma. Resulta sorprendente la poca transcendencia que tuvo el decreto sobre seminarios del concilio de Trento. Un siglo más tarde, los candidatos al sacerdocio no contaban con lugares apropiados, ni programas de estudio, ni exigencias muy determinadas. Eudes funda el seminario de Caen en 1644, donde se preparan los que van a ser ordenados; pero, debido a las dificultades y oposición encontrada, no consigue sus objetivos. Instituye en 1641 la fiesta del Corazón de María. Finalmente, en 1643 funda la Congregación de Jesús y María (Eudistas). Predica a través de Francia, donde organiza más de 110 misiones. En 1637 aparece *La vie et le royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes*, donde se refleja su conciencia de pecado y de nulidad. Cada día, sus discípulos deben practicar la humildad: «Domine Iesu Christe, nihil sumus, nihil possumus, nihil valemus...» Más tarde compone *La dévotion au Coeur admirable de Jésus*, que contiene una misa y oficio propio, aprobada por seis obispos, y en el que presenta la necesidad de honrar no uno de los misterios o acciones de Jesús, ni siquiera su persona, sino el origen y la fuente de todos sus misterios y acciones, su amor. Para Eudes, el corazón expresa el misterio del Cristo total. Comienza a celebrarse la fiesta en muchas comunidades, encontrando la oposición de los jansenistas<sup>25</sup>.

En sus escritos, Juan Eudes distingue el corazón corporal, elemento sensible, del que habla accidentalmente, que no puede separarse del corazón espiritual, elemento superior del alma humana, que se manifiesta en el amor de Cristo hacia todos los hombres, en la eucaristía y en la pasión, y el corazón divino, elemento divino, amor increado esencial, que es también el Espíritu Santo (que vivifica el corazón humano de Jesús), que es el amor sustancial del Padre y del Hijo, como principio de la vida espiritual del Verbo encarnado. El amor del Corazón de Jesús se extiende al Padre, a María, a la Iglesia, a todos los hombres, y se manifiesta en la creación, redención, pasión y eucaristía<sup>26</sup>.

Los hombres deben corresponder, según Eudes, con la adoración, la alabanza, la bendición, la acción de gracias, el arre-

<sup>25</sup> GEORGES, E., *La Congrégation de Jésus et Marie dite des Eudistes* (Lyon 1933); HAMON, A., *Histoire de la dévotion au Sacré Coeur*, 5 vols. (París 1923-40).

<sup>26</sup> GAUDERON, J., *Le Sacré Coeur de Jésus, principe de toute la vie spirituelle d'après le Bienheureux Jean Eudes* (París 1922).

pentimiento, la aceptación de los inconvenientes y males, con espíritu de reparación, y el amor cordial para quienes no aman al Corazón de Jesús.

A la muerte de este apóstol, sus hijos e hijas (Congregación de Nuestra Señora de la Caridad, dedicadas a las jóvenes en dificultad) trabajarán por la extensión de esta espiritualidad, centrada en el amor de Jesús.

No obstante el influjo del fundador de los Eudistas, no cabe duda de que la difusión generalizada de esta devoción se debe a Santa Margarita María de Alacoque, a pesar de que los decretos pontificios de 1765 y 1856 no hablan de la Santa <sup>27</sup>.

Margarita María (1647-90) nació en Burgundia y, tras muchas dudas entre el matrimonio y la vida consagrada a Dios, ingresó en Paray-le-Monial a los veinticuatro años. Parece que ya desde el noviciado gozó de gracias místicas y de revelaciones privadas, de forma que en breve tiempo consiguió el estado de oración de simple presencia.

A través de unas visiones cuya índole se desconoce (¿externa, imaginaria, intelectual?), va determinándose la forma de la devoción: idea de reparación, porque el corazón del Señor sólo recibe ingratitudes y abandonos; comunión los primeros viernes del mes, dolor por los pecados de quienes se consagran a Dios, la petición de un día determinado para celebrar la fiesta con comunión y en espíritu reparador. Sus escritos conceden mayor atención e importancia al valor simbólico, a la persona que ama, a lo extraordinario de su amor, que a la realidad física del corazón de Cristo.

La superiora del monasterio, consciente de las visiones, pide consejo al P. De la Colombière, S.I., que será proclamado beato el 16 de junio de 1929 y que tanto contribuyó a la expansión de esta «devoción popular», quien confirmó la veracidad de lo dicho por la Santa.

Por otra parte, no se puede negar que las revelaciones de esta santa, como todas, se encuentran marcadas por su manera de ser y su personalidad, pero no se duda tampoco de su fidelidad. Aunque el contenido de esta revelación no es nuevo, la forma de presentarlo sí es nueva. Convendría hablar más de una forma global de espiritualidad que de una simple devoción, porque en realidad se trataría de una respuesta generosa del hombre al amor del Redentor a través de la en-

<sup>27</sup> PLANCHARD, P. Ste. M. M., *Expérience et doctrine* (París 1961); LA DAME, J., *Les faits de Paray-le-Monial* (París 1970).

trega, la oblación y la consagración, con una atención especial a la reparación. Tampoco puede olvidarse la característica eucarística: las apariciones se dan ante el Santísimo y se insiste en la comunión, que une el alma a Dios.

La curia de Roma reaccionó con cautela y desconfianza ante las visiones de la Santa y las formas concretas de la devoción, que no fueron aceptadas. En 1697 no se aceptó la idea de una fiesta para toda la Iglesia. Benedicto XII y Benedicto XIII permanecieron a la expectativa. Sólo en 1765 reconocerá Roma el papel y la misión de Margarita María. Clemente XIII, tras una petición del episcopado, concede la misa del Sagrado Corazón al reino de Polonia. En 1856 se extiende la misa a la Iglesia universal; en 1899, León XIII escribe la encíclica de la consagración: *Annum sacrum*; en 1928, Pío XI escribe la encíclica sobre la consagración y reparación: *Miserentissimus Redemptor*, y, finalmente, en 1956, Pío XII dedica al tema la *Haurietis aquas*, renovando la concepción del símbolo y de la devoción.

#### IV. SAN LUIS MARÍA GRIGNION DE MONTFORT Y LA DEVOCIÓN MARIANA

A lo largo del siglo XVIII encontramos en Francia personas que se esfuerzan por encontrar nuevos caminos de instrucción para los jóvenes pobres o abandonados. Así, San Pedro Fourier, párroco, o Carlos Demia, laico de Lyon; San Juan Bautista de la Salle, fundador de los Hermanos de las Escuelas Cristianas, o San Luis María Grignon de Montfort, fundador de congregaciones de hombres y mujeres, gran propagador, a través de libros y predicaciones, de la devoción a María.

Grignon de Montfort, ordenado sacerdote en 1700, fundó el mismo año una congregación femenina: Hermanas de la Sabiduría, dedicadas a la enseñanza gratuita y al servicio de los hospitales; tarea difícil y abandonada, a la que había dedicado San Luis María varios años de su apostolado conociendo sus enormes deficiencias<sup>28</sup>. Doce años más tarde funda la Compañía de María, que centrará su apostolado en la evangelización de los pobres, en la predicación itinerante de misiones, en el interés apasionado por la enseñanza del catecismo

<sup>28</sup> Una descripción completa de los primeros años de esta nueva congregación aparece en DANIEL, H., *Grignon de Montfort. Ce qu'il fut. Ce qu'il fit* (Besançon 1966) p.102-21.491-506.

y, sobre todo, en la devoción a la Virgen María<sup>29</sup>. Hombre austero, de vida mortificada, de espiritualidad beruliana, centrada en Cristo, concede una apasionada atención a María. Para Luis María, el verdadero fundamento del culto mariano está en su maternidad espiritual, que la convierte en distribuidora de las gracias y cooperadora del Espíritu Santo<sup>30</sup>.

Para que el hombre sea totalmente de Cristo debe serlo de María. Habla de la servidumbre del hombre con respecto a María, concepto y característica que ha permanecido en sus discípulos. Ya que la unión con Cristo significa una dependencia total y absoluta, el cristiano debe entregarse sin reserva a Cristo y a María, consagrarse a María y expresarle con actos externos su devoción y su servidumbre<sup>31</sup>.

Junto a estos ejemplos de fundadores y de maestros de espiritualidad, vale la pena recordar a Nicolás Barré (1621-86), menos conocido y, sin embargo, de enorme actualidad, cuya causa de beatificación está en estudio.

Religioso mínimo, buen predicador, director de almas estimado (sus *Lettres spirituelles* constituyen un resumen de su pensamiento y de su acción en este sentido), cae en la cuenta de la miseria espiritual e intelectual de los pobres. Comienza a crear escuelas dirigidas por maestras y al poco tiempo funda una congregación femenina secular consagrada a la enseñanza: la Congregación de las Escuelas Cristianas y Caritativas del Santo Niño Jesús. Su finalidad consistía en la educación primaria gratuita, dedicada especialmente a las clases populares. La enseñanza de la lectura y de la escritura no debía separarse de la formación a la práctica de la vida y de las virtudes cristianas.

Inculcó a las religiosas del Niño Jesús un gran espíritu de oración, una frecuencia regular de los sacramentos, un especial cultivo de la simplicidad y de la modestia y un abandono completo en las manos de la Providencia, característica que constituye, probablemente, el centro de su enseñanza espiritual<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> DE FIORES, J., *Itinerario spirituale di S. Luigi Maria de Montfort* (Dayton 1974).

<sup>30</sup> LE CROM, L., *Saint Louis-Marie Grignon de Montfort* (Tourcoing 1946). Ha defendido una tesis sugestiva BONIN, J. M., *Consécration à Marie et promesses baptismales selon S. Louis-Marie de Montfort* (Ottawa 1960).

<sup>31</sup> GRIGNON DE MONTFORT, L. M., *Le secret de Marie* (Tours 1923) p.55-57. Tenemos la traducción de sus *Obras completas* en Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid 1954).

<sup>32</sup> PAPA, Giovanni, *Beatificationis et canonizationis servi Dei Nicolai*

## V. ITALIA

El siglo XVIII se nos presenta marcado por el enciclopedismo, la decadencia religiosa y la incredulidad. Sin embargo, no faltaron intentos de evangelización, sacerdotes dedicados a las misiones populares, creación de nuevos institutos, nuevas formas de apostolado, que nos indican el mantenimiento de una cierta tensión religiosa. Vamos a recordar algunos de los exponentes principales.

San Leonardo de Porto Mauricio, O.F.M., constituye el ejemplo de misionero de su tiempo. Predicador infatigable de las devociones católicas, espoleador de la fe y de las costumbres del pueblo. Utilizando un método llano y sencillo, conseguía acercarse y ser comprendido por el pueblo. Multiplicaba los ejemplos y las consideraciones piadosas sobre la pasión del Señor, las siete palabras de Cristo en la cruz o las vidas de los santos de cada día, señalando la capacidad santificadora de cada acción sencilla, diaria, insistiendo en la importancia del sacrificio de la misa. Tanto con los sermones como con sus acciones intentó difundir el sentido religioso en la vida de los cristianos<sup>33</sup>. En sus esfuerzos por convertir a sus oyentes, les hablaba de la muerte, de la necesidad de huir de las tentaciones, de las consecuencias nefastas del pecado, del purgatorio, del infierno, etc. A lo largo de sus correrías levantó más de 570 viacrucis, devoción a la que concedía la mayor importancia, y fundó una congregación «de los amantes de Jesús y María», para la que elaboró unas reglas. Murió en 1751, tras una vida sorprendente de austeridad, de penitencia y de actividad<sup>34</sup>.

Algunos años más tarde, Pedro Danoi, conocido como Pablo de la Cruz, correspondía a la mentalidad de un siglo hedonista y racionalista con la predicación de la penitencia y el culto a la pasión. Su obra y su vida espiritual se comprenden en profundidad con esta mística de la cruz<sup>35</sup>.

*Barré, sacerdotis professi ordinis minimorum fundatoris congregationum sororum a Providencia († 1686). Positio super introductione causae et super virtutibus ex officio concinnata* (Ciudad del Vaticano 1970).

<sup>33</sup> S. LEONARDO DA PORTOMAURO, *Discorso mistico e morale da farsi dopo la missione per unire in sagra lega tutti i confessori* (Roma 1833).

<sup>34</sup> TOMATIS, B. M., *S. Leonardo a Portomaurizio* (Alba 1949).

<sup>35</sup> ZOFFOLI, E., *I passionisti; spiritualità e apostolato* (Roma 1955); BRETON, J., *La mystique de la passion. Étude sur la doctrine spirituelle de St. Paul de la Croix* (Paris 1962).

Nació en un pueblecito de la diócesis de Génova el mismo año que Voltaire (1694). De temperamento realista y equilibrado, comenzó a experimentar gracias místicas desde época muy temprana, transcurriendo años de aridez y consolaciones espirituales, que le convirtieron en uno de los místicos del siglo. En 1746, Benedicto XIV aprobó la Congregación, para la que el Santo había escrito la Regla muchos años antes, en la que, junto a los tres votos tradicionales, se prescribe un cuarto de devoción a la pasión.

Murió en Roma, en 1776, dejando doce casas de su Congregación y un monasterio para mujeres de vida contemplativa.

San Pablo de la Cruz conocía la obra de San Juan de la Cruz, de Santa Teresa y de San Francisco de Sales, y de ellos alcanza inspiración; pero su importancia reside en su experiencia personal, centrada en la vivencia de la pasión del Señor. El amor lleva a la imitación. Debemos hacer nuestras las pasiones de Jesús con el fin de asimilar nuestra alma a Cristo.

Venerable en 1784, fue proclamado beato en 1852 y canonizado en 1867, año en que Roma celebraba el aniversario del martirio de Pedro y Pablo.

De todos los personajes ilustres que poblaron Italia durante estos años, tal vez sea Alfonso María de Liguori quien más influjo permanente ejerza a lo largo de los siglos XVIII y XIX <sup>36</sup>.

Probablemente nos ayudará a conocer mejor el trasfondo de la vocación, de las actividades y de la fundación de este santo el examen de la situación social napolitana, la miseria y la incultura de su pueblo, que tanto conmovieron a esta inteligencia superior, de familia adinerada y de índole generosa y altruista, y que le llevaron a entregarse totalmente a su promoción moral y humana.

Abogado a los dieciséis años, ordenado sacerdote a los treinta, conmovido por el influjo del deísmo y por la decadencia del clero, comenzará a escribir obras de apologética, de moral y pastoral, de ascética y mística, dirigiéndose no a los doctos, sino a los humildes y a los simples, y a reflexionar sobre la oportunidad de una nueva congregación de sacerdotes entregados al servicio de las misiones populares. En 1731 fundó cerca de Amalfi la Congregación de las Religiosas del San-

<sup>36</sup> COLIN, L., *Alphonse de Liguori. Doctrine spirituelle*, 2 vols. (Mulhouse 1971); HIDALGO, J. F., *Doctrina alfonseana acerca de la acción de la gracia eficaz y suficiente* (Turín 1955).

tísimo Redentor, y un año más tarde, la Congregación del Santísimo Salvador, que tomará poco después el nombre del Santísimo Redentor. La aprobación pontificia es del 1749. Consagrado en 1762 como obispo de Santa Agata de los Godos, se entregó durante doce años a su promoción, a la reforma del clero, a la mejora de las costumbres de sus diocesanos. Renunció a la diócesis en 1775 con el deseo de dedicarse con más intensidad a la Congregación que había fundado, y que encontraba grandes dificultades internas y externas. Al ser originariamente una congregación napolitana, estaba influida de modo exagerado por el ambiente meridional y, sobre todo, por el regalismo de los Borbones de aquel reino. De hecho, se produjo la división entre las casas romanas o con mentalidad romana y las establecidas en Nápoles. San Alfonso murió con la tristeza de no haber conseguido su integración, unión que acabó lográndose años más tarde, dando paso a un desarrollo continuo y espectacular <sup>37</sup> de una congregación que durante el siglo XIX tendrá casas en casi todos los países católicos.

Su característica peculiar fue la acción apostólica, intentando conseguir un camino práctico entre el laxismo y el jansenismo <sup>38</sup>. Su espiritualidad es tradicional, pero su modo de presentarla es original. Se trata de una doctrina de la acción que mueve al amor hacia Dios. Es una espiritualidad afectiva, y, a veces, su vena poética la eleva a un lirismo atrayente y cautivador. Su planteamiento general es ascético a causa de la intención apostólica omnipresente en su vida y en su obra, pero no cabe duda que aparecen a menudo orientaciones que encaminan hacia la mística, a la adecuación del alma a la voluntad de Dios. Declarado doctor de la Iglesia por Pío IX en 1871, su obra moral mantendrá un valor y un influjo permanente y ayudará, sobre todo, a los sacerdotes dedicados a la labor parroquial y que dedican buena parte de su tiempo al confesionario <sup>39</sup>.

<sup>37</sup> MEULEMEESTER, *Origines de la Congrégation du T. S. Rédempteur* (Lovaina 1953); ID., *Histoire sommaire de la Congrégation du T. S. Rédempteur* (Lovaina 1958).

<sup>38</sup> San Alfonso tuvo una idea muy clara del influjo negativo que sobre la pastoral ejercía el jansenismo, y contra él escribió a menudo. Cf. CACCIATORE, G., *S. Alfonso de Liguori e il Giansenismo. Le ultime fortune del moto giansenistico e la restituzione del pensiero cattolico nel secolo XVIII* (Florencia 1944).

<sup>39</sup> LIGUORI, Alfonso María de, *Pratica del confesore per ben esercitare il suo ministero*. Edizione critico-pratica a cura del can. Giuseppe Pistoni (Módena 1948).

## VI. ESPAÑA

También en la Península se nota el estancamiento religioso que encontramos en el resto de Europa. Demasiados eclesiásticos y con poca o nula formación, demasiados conventos que languidecían, demasiados bienes y mal repartidos, demasiadas devociones y, tal vez, poca solidez doctrinal. Los grandes místicos y los grandes teólogos que caracterizaron nuestro siglo de oro no volvieron a repetirse. La corte austera de los primeros Austrias se convirtió en una sociedad frívola y casquivana, tal como aparece en los reinados de Felipe III y Felipe IV.

No faltaron, sin embargo, predicadores y misioneros que llevaron a los campos y ciudades la exigencia de reforma y conversión. Aquí como en los demás países europeos, se multiplicaron las misiones y se enfrentaron los temas tradicionales de la religiosidad popular con la nueva racionalidad ilustrada. Entre los predicadores más conocidos tenemos que destacar a *Pedro de Calatayud* (1689-1773), que durante cuarenta y siete años recorrió el país misionándolo y propagando con entusiasmo la devoción al Sagrado Corazón a través de las congregaciones que iba fundando<sup>40</sup>; *Jaime de Córdoba*, llamado el «padre de los pobres»; *Jaime de Corella* (1657-99), conocido fundamentalmente como moralista, pero estimado en su tiempo como buen predicador en las numerosas misiones que realizó; *Tirso González* (1624-1705), que, elegido en 1687 general de la Compañía de Jesús, se entregó durante muchos años a las misiones populares en las principales ciudades de España, con un éxito admirable; pero probablemente el más conocido fue *Diego de Cádiz* (1743-1801), capuchino, que alcanzó una popularidad sorprendente gracias a sus extraordinarias cualidades para la oratoria<sup>41</sup>. Recorrió prácticamente todo el país, consiguiendo asistencias masivas a sus predicaciones (en Barcelona, en una ocasión se reunieron más de

<sup>40</sup> GÓMEZ RODELES, C., *Vida del célebre misionero Pedro de Calatayud* (Madrid 1882). Entre sus numerosos escritos atañe a nuestro tema su *Arte y método de misionar, doctrinar y predicar para mayor fruto y bien espiritual de los próximos* (Madrid 1754).

<sup>41</sup> Según Menéndez Pelayo, «desde entonces acá, palabra más elocuente y encendida no ha resonado en los ámbitos de España» (*Heterodoxos españoles* II [ed. BAC] 711). Cf. la biografía de LARRAÑAGA, Victoriano, *Beato Fr. Diego José de Cádiz* (Madrid 1923), escrita con mentalidad integrista, pero que describe bien el carácter de quien juró consagrar todas sus fuerzas a combatir los filósofos modernos.



50.000 personas para escucharle, y este caso no era infrecuente), que en ocasiones se vieron confirmadas con milagros. Influyó en la renovación moral y religiosa, y en más de una ocasión sus reprimendas y exigencias tuvieron eco en la Administración y en la corte.

En otro orden, conviene destacar la figura de María de Agreda (1602-65), franciscana concepcionista, autora de la *Mística ciudad de Dios*<sup>42</sup>, libro muy leído y traducido a diversos idiomas a pesar de que el Santo Oficio de Roma lo condenase y fuese incluido en el *Indice*<sup>43</sup>. Su fama fue debida también a su trato y, sobre todo, al epistolario con Felipe IV, a quien aconsejó de forma equilibrada y sensata.

De 1621 a 1707, los carmelitas descalzos de Alcalá y Salamanca publicaron dos obras colectivas de gran importancia teológica: el *Cursus theologiae* y el *Cursus theologiae moralis*. Los complutenses y los salmantenses ocupan un lugar entre los teólogos importantes de los tiempos modernos.

## VII. LA DEDICACIÓN A LOS ESTUDIOS HISTÓRICOS

La Reforma protestante, por una parte, y la nueva filosofía de la Ilustración, por otra, utilizarán argumentos históricos para atacar las pretensiones de la Iglesia católica, y ésta se vio en la urgente necesidad de comprobar sus afirmaciones y contestar con la historia a los numerosos ataques. Se sintió vivamente la necesidad de profundizar en el conocimiento histórico, de purificar tradiciones y ejemplos, de mejorar los métodos críticos. Es el siglo de los estudios históricos, fomentados también por una mentalidad mucho más positiva que especulativa, que concede importancia decisiva a las pruebas positivas.

Por este motivo observamos la aparición de nuevas historias de los concilios, de las iglesias, de los santos, de las diversas instituciones.

En el siglo XVII asistimos al inicio de dos instituciones beneméritas que contribuyeron decisivamente a la renovación de los estudios históricos: los bolandistas y los maurinos.

<sup>42</sup> Apenas existen estudios sobre esta obra. Digna de mención la tesis doctoral de MARTÍNEZ MONUX, A., *María, signo de la creación, receptora de los méritos de Cristo. La cooperación mariana a la redención según la «Mística ciudad de Dios»* (Madrid 1968).

<sup>43</sup> AMORT, E., *Controversia de revelationibus agredanis explicata* (Viena 1749).

En la vida religiosa de los cristianos ha ocupado siempre un lugar especial la vida y la muerte de los santos, ejemplo constante de cómo se debe vivir y confesar la fe en el Señor Jesús. Pero a menudo se tropezaba con dificultades insuperables al intentar separar la verdad aceptada de las leyendas hagiográficas, por lo que se buscaba un conocimiento crítico de estas vidas, que transcendía la historia personal y abarcaba la de su tiempo y la de las instituciones.

Esta tarea ingente la inició un jesuita belga, Rosweyde, con un bosquejo complejo y completo de santoral latino y griego. Representaba el inicio de los *Acta Sanctorum*, tarea aún no acabada, pero que constituye una de las obras más ambiciosas y de más envergadura de la época moderna. Bolland, que dio el nombre a la empresa; Van Papenbroeck y numerosos jesuitas belgas han investigado en las bibliotecas europeas para completar su intento. En Amberes se fue reuniendo una rica biblioteca propia y una sección de manuscritos. Se vio la necesidad de contar con gente especializada que pudiera continuar la obra y se pusieron los medios para conseguirla. Naturalmente, una obra de tanta envergadura y duración conoce casi necesariamente altibajos, pero se puede afirmar que han conseguido mantener, a lo largo de siglos tan dispares, la exigencia crítica inicial.

A lo largo de su trabajo han encontrado toda clase de dificultades, sobre todo cuando rechazaban las pretensiones o las tradiciones de una diócesis, de una congregación religiosa o de cualquier otra institución. A finales del siglo XVII, la implícita condena de la tradición que remontaba a Elías el origen de la Orden de los Carmelitas, provocó la enemistad y la querrela de éstos; la Inquisición española condenó a Papenbroeck por este atrevimiento; pero, pocos años después, sus razones fueron reconocidas.

La obra sufrió también los avatares de la supresión de la Compañía de Jesús. La labor desamortizadora del josefinismo y la invasión de Bélgica por parte de los franceses causó la destrucción de los documentos y de la biblioteca tan fatigosamente reunida. Sólo en 1837 iniciarán nuevamente los trabajos de un intento aún en marcha y que ha producido hasta la fecha 70 volúmenes. También publican *Analecta Bollandiana*, periódico científico de temas hagiográficos, y *Subsidia hagiographica*, serie de publicaciones donde se recogen los estudios sobre problemas hagiográficos, códices dispersos en las diversas bibliotecas y las fuentes empleadas.

Conocemos con el nombre de maurinos a los benedictinos de la Congregación francesa de San Mauro, y cuyo superior general residía en la abadía parisina de S. Germain-des-Prés. Estos religiosos realizaron una auténtica obra reformadora y se caracterizaron por el fiel cumplimiento de su regla, pero su auténtica gloria consiste en los estudios históricos y literarios realizados.

Tras una seria y concienzuda preparación, recorrieron Francia e Italia visitando archivos y bibliotecas, recogiendo datos, copiando documentos y manuscritos, animando a quienes encontraban a seguir sus pasos<sup>44</sup>.

J. Mabillon, B. Montfaucon, E. Martène, R. P. Tassin, C. Toustain y tantos otros dedicaron sus energías a la publicación de la *Gallia Christiana*, los *Annales Benedictini*, el *Recueil des historiens de la France* y la *Historie littéraire de la France*, que conservan aún, a pesar de los años transcurridos, su validez.

Fueron, en cierto sentido, los creadores de la cronología, la diplomática y la paleografía con sus obras *Paleographia Graeca*, *De re diplomatica*, *Nouveau traité de diplomatique*, hoy en tantos aspectos superadas, pero que marcaron una nueva época en estos campos y constituyeron el punto de referencia de los historiadores posteriores<sup>45</sup>.

Se fijaron con atención en los documentos y en su valor histórico, atendiendo a todas las ciencias auxiliares, de forma que su intento apologético no dañó la precisión y el valor histórico.

La revolución destruyó también este monasterio, cuyo abad murió guillotinado.

Resulta realmente sorprendente el variado interés por el pasado de los pueblos, de la cultura, de las instituciones, que se fue desarrollando en esta época. Entre los autores y las obras de valor conviene citar las *Historias de la Iglesia*, de Noël Alexandre y Claude Fleury (1640-1723), el *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis* y el *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis*, de Charles du Fresne Du Cange (1610-88), uno de los mayores de su tiempo, autor de varias obras históricas y, sobre todo, de los dos léxicos citados, todavía hoy insustituibles; Juan Domingo Mansi

<sup>44</sup> *Correspondance inédite de Mabillon et de Montfaucon avec l'Italie, contenant un gran nombre de faits sur l'histoire religieuse et littéraire du XVII<sup>e</sup> siècle* (París 1846).

<sup>45</sup> BERGKAMP, J. V., *Dom Jean Mabillon and the benedictine historical school of Saint Maur* (Wáshington 1928).

(1692-1769), fundador de la Academia de Historia Eclesiástica de Lucca y conocido, sobre todo, por su *ss. conciliorum nova et amplissima collectio*, que sigue siendo de utilidad a pesar de sus lagunas y defectos; Sforza Pallavicini (1607-67), teólogo y autor de una *Historia del concilio de Trento*, escrita en clave polémica contra la obra de Pablo Sarpi y muy leída en su tiempo<sup>46</sup>; Francisco Zaccaria (1714-95), jesuita, orador y erudito insigne; sucedió a Muratori en el cargo de conservador de la Biblioteca Estense; autor de diversas obras interesantes, entre las que destaca la *Storia letteraria d'Italia*, en 14 volúmenes.

Muratori (1672-1750) llena con su sola autoridad un siglo de historiografía italiana y sienta las bases para el futuro. Su gigantesca obra expresa su capacidad de trabajo y la seriedad de sus métodos. En su obra más conocida: *Rerum Italicarum Scriptores*, recoge todos los historiadores italianos desde el año 500 hasta el 1500. Por primera vez se proyectaba una historia de Italia que planteaba el problema de los orígenes italianos y que no se reducía a una colección de historias locales de ciudades, familias, iglesias y monasterios. Quiso realizar el estudio de una civilización aceptando todos sus aspectos, tanto la ortodoxia como la heterodoxia. Se trataba de un método que buscaba los datos y los medios seguros, sin ocultarlos por motivos apologeticos, convencido de que es «infinitamente menos malo el recibir un descubrimiento prudente, una confesión sincera de hechos superficiales, aunque reales (*magagne*), realizada por sabios y doctos católicos, que recibirlo de la boca y de la pluma envenenada de los herejes»<sup>47</sup>. Representaba la superación de Baronio y de otros historiadores beneméritos, pero tal vez demasiado subordinados al intento apologetico. Reunió un sorprendente número de documentos medievales en los seis volúmenes de *Antiquitates Italicae Medii Aevi*, y de inscripciones en el *Novus thesaurus veterum inscriptionum*. Con el ingente material recogido escribió la primera historia general de Italia en orden cronológico: *Annali d'Italia*.

Hoy sobresa le también por su talante reformista religioso. Sacerdote ejemplar, revela en sus escritos una idea clara sobre los cambios que debía experimentar la vida religiosa y las instituciones eclesiásticas. Su influjo traspasó las fronteras; al-

<sup>46</sup> JEDIN, H., *Der Quellenapparat der Konzilgeschichte Pallavicinos*. Miscellanea Historiae Pontificiae (Roma 1940).

<sup>47</sup> BERTELLI, S., *Erudizione e storia in Ludovico Antonio Muratori* (Nápoles 1960) p.278.

gunas de sus obras fueron traducidas rápidamente al alemán y español y mantuvo correspondencia con eruditos de estos países<sup>48</sup>. Muchos de sus planteamientos y exigencias reflejan el pensamiento de la Ilustración católica y caracterizarán los intentos reformistas de algunos círculos italianos, que prolongarán su acción a lo largo del siglo XVIII<sup>49</sup>, círculos que no deben ser confundidos con los jansenistas ni, evidentemente, con los enciclopedistas, sino que están formados por cristianos conscientes del cambio natural experimentado y que intentaban adecuar las manifestaciones externas de la religión a la nueva mentalidad.

Tuvo también mucha importancia en el campo histórico y sociológico Giambattista Vico (1668-1744), creyente, filósofo de la historia, quien admite el concepto cristiano de una historia dirigida por Dios hacia el triunfo de su Iglesia, pero que concede importancia decisiva a las causas segundas, naturales<sup>50</sup>. Vico afirma la unidad de la especie humana. Todo hombre posee un sentido general común a los demás hombres, a todos los países, a todas las clases: «ciertas ideas uniformes nacieron simultáneamente en pueblos enteros que no se conocían entre sí». Esto explica que todas las naciones posean algunas instituciones comunes y una evolución semejante. Es decir, Vico insiste en que la sociedad es inmanente al hombre.

Esta idea, evidentemente, no era nueva. San Agustín y Santo Tomás habían considerado que la sociedad era necesaria para el desarrollo del carácter espiritual del hombre. Resulta interesante considerar que tanto Vico como Rousseau, y, a través de este último, Kant, que han dedicado su atención a este tema, conocían y estimaban la obra de San Agustín<sup>51</sup>. Vico, que ha sido considerado posteriormente por algunos como defensor de teorías heterodoxas, defendió en su obra más importante: *Scienza Nuova*, la presencia en la historia de la Providencia divina. Según él, en cuanto los hombres conocen y aman a Dios, consiguen superar el egoísmo y las pasiones, moralizarse y civilizarse. Toda civilización está íntimamente unida a Dios. Siempre es mejor la religión, aun

<sup>48</sup> *Dal Muratori al Cesarotti. I. Opere di Ludovico Antonio Muratori* (La letteratura italiana. Storia e Testi, vol.44 t.1) (Milán 1964).

<sup>49</sup> VECCHI, A., *L'opera religiosa del Muratori* (Módena 1955). Esta actitud abierta, capaz de rechazar viejos tabúes y de romper con tradiciones sin fundamento y, al mismo tiempo, identificada con una seria y profunda postura religiosa, aparece en la obra de SCHENETTI, M., *La vita di Lodovico Antonio Muratori* (Turín 1972).

<sup>50</sup> BELLOFIORE, L., *Morale e storia in G. B. Vico* (Padua 1972) p.164.

<sup>51</sup> LION, A., *The idealistic conception of religion* (Oxford 1932) p.50.

la imperfecta, al ateísmo: «con aquéllas surgieron grandes naciones, con éste ninguna. Por consiguiente, abandonar a Dios significa comprometer sociedad y civilización».

El pensamiento de Vico fluctúa a veces entre corrientes especulativas divergentes, del monismo místico de Espinoza, al pluralismo crítico racional de Leibniz, del experimentalismo de Bacon al ocasionalismo de Malebranche, del sensismo de Campanella al espiritualismo platónico agustiniano. En su filosofía encontramos intuiciones que nos recuerdan a Hume, Locke y Kant, pero con una diferencia fundamental: mientras éstos intentan liberarse de toda metafísica y de todo lo que recuerde a lo trascendente, Vico insiste en la necesidad de relacionarse con una visión metafísica y espiritualista de la vida y del mundo <sup>52</sup>.

No es extraño, sin embargo, que este complejo discurrir suyo haya influido en personalidades tan diversas como Goethe, Herder, Kant, Hegel, Croce, Lamennais y Valéry. El mismo Marx, en una carta a Fernando Lassalle (1862), recomendaba con insistencia admitir la afirmación de Vico de que sin referencia al Absoluto nada tiene sentido y no existen valores <sup>53</sup>. Es este espiritualismo trascendente el que le separa de tantos otros filósofos que, sin embargo, le admirarán.

Tenemos que citar también en Italia a Scipione Maffei por su *Istoria Diplomatica*, dado el influjo que ejercerá en los estudios paleográficos. Maffei vivía en Verona y su centro de actividad era la Biblioteca Capitular. Allí descubrió que la escritura latina era una, aunque a lo largo de su evolución se había transformado y había llegado a nosotros bajo tres formas: la mayúscula, la minúscula y la cursiva.

También en España se concederá atención a los métodos y temas históricos. Conocemos la obra del P. Mariana; debemos tener presente la *Collectio maxima conciliorum Hispaniae et Novi Orbis*, del cardenal Sáenz Aguirre, título demasiado pomposo para una colección de leyes eclesiásticas relativas a España y a América, pero que resultan de utilidad al estudioso; pero el autor más representativo pertenecerá al siglo XVIII, el P. Enrique Flórez (1702-73), agustino, quien con su *España sagrada* nos dará una visión cabal de las diócesis, de los episcopologios, de las tradiciones eclesiásticas y religiosas. A su muerte habían aparecido 27 volúmenes; durante los años si-

<sup>52</sup> MAGNINO, B., *Illuminismo y cristianismo* vol.31 (Brescia 1960) p.179.

<sup>53</sup> CHAIX-RUY, J., *J.-B. Vico et l'illuminisme athée* (París 1968) p.25.

guientes, autores de diverso valer, utilizando a menudo sus materiales, llevan a término la obra <sup>54</sup>. De ella afirma Menéndez Pelayo que constituye «una escuela práctica de crítica audaz y respetuosa a un tiempo». Incitó al estudio del pasado histórico, a la búsqueda de las fuentes y a la utilización de una metodología más rigurosa <sup>55</sup>.

Es decir, en el campo histórico encontramos ejemplos significativos de la armonía entre fe y ciencia, presente en los momentos de fortaleza y desarrollo de la Iglesia. Este constituye un tema de profunda reflexión: cuándo, cómo y por qué se da la separación, e incluso la contraposición, entre fe y ciencia.

Entre las ciencias profanas, las ciencias naturales quedaron descuidadas. En realidad chocaban el espíritu de renovación católica, que dedicaba su atención al pasado, a la riqueza de la tradición, con los nuevos métodos inductivos, basados en la observación y en el experimento. Además, las nuevas teorías ponían en peligro la doctrina y las afirmaciones de los antiguos, y se temía que el mismo sistema supusiera un grave peligro para la Iglesia, para la tradición eclesiástica. También debemos recordar la fuerte vinculación del tomismo con las ideas de la física aristotélica, por lo que todo ataque a ésta parecía indicar un peligro para aquél. Sólo así podemos explicarnos el hecho de que el estudio y la profundización de las ciencias naturales y de la medicina no sólo se desarrollasen al margen de la Iglesia, sino que, a menudo, sus representantes más cualificados fuesen hombres sin fe o deístas. Ha quedado en la mente de todos el «caso Galilei». En realidad, resulta más grave que este lamentable suceso, tan frecuentemente utilizado por los anticlericales de todos los tiempos, el distanciamiento generalizado entre la Iglesia y el desarrollo de las diversas ciencias, que desembocará en un desconocimiento mutuo y en la convicción, tan común sobre todo en el siglo XIX, de que la Iglesia no sólo no favorecía la ciencia y el progreso, sino que la entorpecía.

<sup>54</sup> VEGA, A., *La «España sagrada» y los agustinos en la Real Academia de la Historia* (El Escorial 1950).

<sup>55</sup> FLÓREZ, H., *Clave historial, con que se abre la puerta a la historia eclesiástica y política, descubriendo las cifras de la chronología y frases de la historia para el fácil manejo de los historiadores* (Madrid 1743). Una apreciación más crítica de la obra del agustino y una panorámica de sus relaciones con algunos eruditos del momento, sobre todo el valenciano Gregorio Mayáns, aparece en la interesante obra de MESTRE, A., *Historia, fueros y actitudes políticas. Mayáns y la historiografía del XVIII* (Valencia 1970) p.90-133.193-218.

## VIII. NUEVAS CONGREGACIONES RELIGIOSAS

La vida de la Iglesia moderna va muy relacionada con la vitalidad y el espíritu de las congregaciones religiosas, espíritu que frecuentemente constituye un índice de cómo se desenvuelve el sentimiento religioso. Durante los siglos XVII y XVIII nos encontramos con que los institutos religiosos sufren las contradicciones del ambiente social y eclesial. Por una parte, algunas de las congregaciones tradicionales soportan una vida lánguida y frívola, otras decaen de su fervor anterior, otras, finalmente, comienzan a extinguirse.

Pero al mismo tiempo van surgiendo nuevas órdenes, que se dedicarán con entusiasmo a la enseñanza o a la labor hospitalaria, los dos objetivos principales de este momento, los dos aspectos más atendidos por la sensibilidad contemporánea.

En las pequeñas ciudades, en las diócesis poco importantes, en los lugares más insospechados, nacen numerosas congregaciones locales al servicio de la enseñanza, sobre todo de los niños abandonados y sin ninguna posibilidad de lograrla hasta ese momento. Es verdad que, debido precisamente a su localismo, tienen poca estabilidad, poca continuidad; pero en cualquier caso representa una vitalidad manifiesta, un ánimo inquieto de búsqueda de nuevas vías de apostolado y evangelización.

Y a menudo constituyen intentos realmente audaces. Tenemos el caso de las Ursulinas, de las Damas Inglesas y de las Hijas de la Caridad, tan distintas entre sí, pero con un común programa revolucionario en su origen: dedicarse al apostolado sin ser jurídicamente religiosas, sin un hábito especial, sin una vida de comunidad estricta. Era una novedad demasiado grande para entonces, o al menos para quienes regían la Iglesia en aquellos días, y tuvieron que acomodarse a la mentalidad tradicional.

Angela Merici<sup>56</sup>, fundadora de las Ursulinas; Mary Ward, de las Damas Inglesas, y, más tarde, Vicente de Paúl comprendieron el papel activo de la mujer en las tareas del mundo moderno. No deseaban conventos de clausura, casi única posibilidad imaginada para las mujeres de aquel tiempo, sino que buscaban una actuación directa en las escuelas, en los colegios, entre los enfermos. En la regla de Angela Merici no aparece

<sup>56</sup> *Regola, ricordi, legati. Testo antico e testo moderno a cura di Luciana Mariani et di Elisa Tarolli* (Brescia 1975).



ningún elemento fundamental de la vida religiosa en sentido canónico. No se habla de votos, y, cuando se trata de la virginidad, se dice expresamente que no se trata de un voto; no se habla de clausura, ni siquiera de vida común en el sentido canónico; no se habla de hábito común, sino que se aconseja simplemente la simplicidad<sup>57</sup>. Se trataba de una vida consagrada a Dios, pero permaneciendo en sus casas; en el mismo trabajo diario, pero con una dedicación específica a las jóvenes. Pero no fue posible entonces. De la misma manera que las monjas de la Visitación acabaron transformándose en una congregación de clausura, contra la voluntad de su fundador, las ursulinas, por las constituciones aprobadas en 1648 y completadas en 1705, terminan siendo una congregación de votos perpetuos y de clausura, y Mary Ward, a causa de su mayor independencia, morirá en 1645 con la tristeza de ver su instituto aniquilado y todas sus casas clausuradas<sup>58</sup>.

Y, sin embargo, la semilla germina. La nueva pedagogía de las ursulinas conocerá un pronto reconocimiento y una extensión rápida. Treinta y cinco años después de su muerte, el obispo de Augsburgo reconoció el instituto de Mary Ward, con unas constituciones muy parecidas a las de los jesuitas, y en 1703 fue aprobado por Clemente XI. Y las Hijas de la Caridad recibieron la aprobación pontificia en 1668.

El origen de las Hijas de la Caridad está estrechamente ligado a las Cofradías de las Damas de la Caridad, llamadas «Caridades». San Vicente, ayudado por Luisa de Marillac, fundó la Compañía de las Hijas de la Caridad. Durante varios años serán miembros de las Caridades, y al erigirlas en instituto lo hará bajo la fórmula jurídica de una Cofradía de la Caridad. San Vicente acepta esta prudente fórmula, pero su pensamiento va más lejos. Exige personas que se consagren del todo en un marco similar a las monjas de los monasterios, pero con vida activa y secular.

Las noticias que existen de los primeros años y de las primeras servidoras de los pobres nos las presentan trabajando en diversas parroquias, miembros de las cofradías. Nada de comunidad ni de lazos jurídicos, nada de votos ni de reglas. Las cofradías les aseguran el sustento y alojamiento. Luisa de Marillac y Vicente de Paúl les proveen de una dirección espiritual.

<sup>57</sup> DASSA, B., *La fondazione di S. Angela Merici come prima forma di vita consecrata a Dio nel mondo* (Brescia 1967) p.175-78.

<sup>58</sup> GRISAR, J., *Maria Wards Institut vor Römischen Kongregationen* (Roma 1966).

Entre 1646 y 1655 va dándose un cambio, se elaboran los reglamentos y se precisan las líneas del Instituto: una congregación de derecho pontificio con votos privados de servicio a los pobres, pobreza, castidad y obediencia, renovables cada año.

Tal vez la personalidad más atrayente del siglo xvii francés, según nuestra sensibilidad actual, sea la de San Vicente de Paúl (1581-1660), fundador en 1625 de la Congregación de la Misión y de las Hijas de la Caridad, junto a la viuda Luisa de Marillac <sup>59</sup>.

En la evolución de los Lazaristas—se llaman también así a causa de que tuvieron a su disposición la parroquia de San Lázaro—nos topamos con las características y necesidades del siglo: instrucción religiosa del pueblo e instrucción del clero. San Vicente sintió una preocupación vivísima por la preparación de los candidatos al sacerdocio, y durante años dedicó su atención a esta tarea, primero a través de unos ejercicios espirituales de quince días de duración que predicaba a los próximos ordenandos, y después con una atención más prolongada por la formación doctrinal y espiritual de los candidatos al sacerdocio, que conseguían vivir, durante un período generalmente corto, en comunidad. Numerosos obispos, entusiasmados con los resultados, acabaron entregando la dirección de sus seminarios a los Padres de la Misión, para que, siguiendo el método de su fundador, formaran moral, intelectual y pastoralmente a quienes iban a recibir la ordenación.

El ascendiente de su ejemplo y de su palabra lo encontramos también en las famosas conferencias de los martes, iniciadas el 25 de julio de 1633 en San Lázaro y que se prolongaron durante años. Futuros obispos, como Bossuet, o eclesiásticos influyentes, como Olier, quedaron impresionados de la doctrina y el ejemplo que Vicente de Paúl propagaba en estas reuniones semanales, que fueron imitadas en otras muchas diócesis. Cuando San Vicente sea elegido miembro del Consejo Real para Asuntos Eclesiásticos, algunos años más tarde, podrá presentar como candidatos al episcopado personas que él ha conocido y formado en sus ejercicios y conferencias, y que llegarán a ser pastores religiosos y dedicados al bien de las almas <sup>60</sup>.

<sup>59</sup> POINSENET, M.-D., *De l'anxiété à la sainteté: Louise de Marillac* (París 1958).

<sup>60</sup> DELARNE, J., *L'idéal missionnaire du pêtre d'après saint Vincent de Paul* (París 1947).

Su experiencia personal con las poblaciones pobres y abandonadas le llevará a aconsejar a su Congregación un método sencillo y directo: deben instruir a través del catecismo, explicado a todo el mundo; pero no con predicaciones solemnes, sino con reuniones familiares durante todo el tiempo que haga falta. Les pide también no enfrentarse con los protestantes, porque piensa que, una vez corregidos los católicos, cuando superen sus defectos, los protestantes no tendrán razón de ser<sup>61</sup>.

San Vicente tuvo también una clara visión de la necesidad de colaborar en la evangelización de los pueblos. Envío sus misioneros a Africa del Norte: Túnez, Fez, etc.; a Madagascar, adonde envió hasta seis expediciones de misioneros; a la isla de San Lorenzo, etc.

El interés por la formación sacerdotal va a caracterizar también la obra de Juan Jacobo Olier, párroco de San Sulpicio, que acabará dando el nombre a esos sacerdotes que se dedicarán a los seminarios, constituyendo una nueva generación de sacerdotes preparados y entregados al ministerio<sup>62</sup>.

El seminario mayor de San Sulpicio no es un seminario diocesano, sino que, dependiendo directamente del papa, intenta que de él salgan sacerdotes para todas las diócesis y para las misiones; ni es un centro tradicional con dos reglas, una para los superiores y otra para los estudiantes, sino que éstos vivirán junto a aquéllos y aprenderán, a través de la convivencia, cómo debe vivir y pensar un sacerdote<sup>63</sup>. Los sacerdotes vivían en comunidad y estaban encargados de la parroquia, de forma que la teoría y la práctica sacerdotal estaban conjuntadas, a la par que influían con su ejemplo en el modo de administrar las otras parroquias de París. Por su parte, los seminaristas, al mismo tiempo que estudiaban, se dedicaban al catecismo y a las diversas obras de apostolado directo dependientes de la parroquia.

A su muerte, los sacerdotes de San Sulpicio se convirtieron en una congregación sin votos, a las órdenes de un superior vitalicio. No se comprenderían bien algunos cambios de actitud de la Iglesia francesa si no se reconoce la profunda

<sup>61</sup> *Entrétiens spirituels aux missionnaires*, publicado por A. Dodin (París 1960).

<sup>62</sup> LETOURNEAU, G., *Le ministère pastoral de Jean-Jacques Olier curé de Saint-Sulpice. 1642-1652* (París 1905).

<sup>63</sup> OLIER, J.-J., *Catéchisme chrétien pour la vie intérieure et journée chrétienne* (París 1959).

influencia de esta nueva fundación en el clero y en el episcopado <sup>64</sup>.

El siglo XVII se caracteriza de manera especial por el interés creciente por la formación, por la finalidad y la ubicación del clero secular, que vuelve a ocupar un puesto reconocido en la pastoral diocesana. La doctrina de Bérulle, de Condren, de Olier, puesta en práctica por San Sulpicio, que presenta al sacerdote como el religioso de Dios, irá imponiéndose gradualmente a medida que los seminarios cumplan con su misión.

La idea se va extendiendo por Europa. Clemente XI desea «regular al clero italiano según el modelo francés», y pide al cardenal Noailles que le envíe los reglamentos de sus seminarios. En Alemania se intentan experiencias de vida en común, y en Bingen se crea la Unión de sacerdotes seculares que viven en comunidad, que conocerá en poco tiempo una expansión sorprendente. El seminario de Malinas copia el modelo francés, y desde 1664 los sacerdotes de la Misión se harán cargo de numerosos seminarios polacos.

En esta época, los sacerdotes comienzan a celebrar la misa diariamente. Se multiplica al mismo tiempo, como causa y como consecuencia a la vez, una literatura de exaltación de la figura del sacerdocio, de vidas de santos sacerdotes.

El interés por las misiones populares desemboca en la preocupación por la evangelización de los pueblos lejanos. De este modo surge en París hacia 1658 el Instituto de las Misiones Extranjeras, que recibirá su reglamento en 1700 y que se consagrará a las misiones. Sus miembros aceptan un reglamento común.

Todavía hoy, en la isla de San Lázaro de Venecia se esfuerzan por propagar la cultura armenia los miembros de la Congregación de los mekitas. Pedro Mekita de Sebaste, convertido de la ortodoxia, fundó en 1701, en Modon, ciudad de Morea, un instituto dedicado a la evangelización de sus hermanos armenios y al estudio de su cultura. Las vicisitudes políticas les obligaron a trasladarse a Venecia, donde todavía hoy permanecen, dedicados al mismo ministerio.

No podemos olvidarnos de Arman Juan Le Bouthillier de Rancé (1626-1700), abad comendatario de la abadía cisterciense de la Trapa desde niño, convertido en circunstancias no muy conocidas a la verdadera vida religiosa, profesa en la abadía el 26 de junio de 1664, y se convierte, tras ejemplar

<sup>64</sup> LETOURNEAU, G., *La mission de Jean-Jacques Olier et la fondation des grands séminaires en France* (París 1906).

noviciado, en abad regular de un convento que va a transformar profundamente. Convencerá a los monjes a las prácticas más austeras: ayunos, trabajo manual, silencio perpetuo, vigili-  
as, pobreza rigurosa, completa abstención de carne <sup>65</sup>.

Es conocida la discusión que sostuvo con Mabillon sobre la dedicación a las ciencias y a las letras. Para Rancé, la actividad científica resultaba incompatible con la vida monástica y constituía un grave obstáculo para la perfección, mientras alaba y encomienda el trabajo manual. El reformador se muestra apasionado, intransigente y, en cierto sentido, arcaico, ya que parece que su ideal se encuentra en la forma de vida de los monjes del desierto; ideal que puede suponerse cómo era recibido en el siglo de las luces.

La discusión ilustra el carácter de Rancé: intrépido, des-  
deñoso de las razones de los demás, absolutamente confiado en su razón. Utiliza un estilo agresivo, es injusto en sus ataques, generaliza sin miedo. El cardenal Bona decía de él: «El fervor de este abad está impregnado de furor».

A Rancé contestó Mabillon con su *Traité des études monastiques dans les cloîtres*, defensa de los estudios en los ambientes monacales, explicación de los métodos más idóneos para compaginar y fomentar el espíritu religioso con los estudios, interpretación equilibrada de la regla de San Benito.

En 1683 se publicó su obra *De la sainteté et des devoirs de la vie monastique*, compuesto a base de las notas que escribía durante la preparación de las exhortaciones que dirigió a los monjes durante quince años. Bossuet, amigo y admirador de Rancé, se entusiasmó con la lectura del manuscrito y le exhortó a su pronta publicación <sup>66</sup>.

Tal vez por la extraordinaria severidad de su regla, tal vez por esta tendencia antiintelectual, los trapenses no tuvieron éxito durante el siglo XVIII, pero su ejemplo provocaba admiración en un siglo frívolo y superficial, en el que desde los moralistas hasta los apologistas intentaban compaginar por todos los medios el cristianismo con la comodidad y el placer. Sólo en el siglo XIX, con otro clima espiritual, se dará una mayor expansión de la Orden en diversos países europeos.

<sup>65</sup> BRÉMOND, *L'abbé tempête* (París 1929).

<sup>66</sup> «Después de la disolución de la Asamblea he comenzado esta lectura; y confieso que me convenía consolarme con estas ideas celestes de la vida de los solitarios y de los cenobitas y liberarme de los casuistas y relajados. Espero acabar pronto su lectura, que me produce una sensible consolación» (BRÉMOND, H., o.c., p.149-50).

Otro discípulo de San Sulpicio fundará una de las congregaciones de más proyección e influjo en la vida cristiana moderna. Me refiero a San Juan Bautista de la Salle (1651-1719) y a sus Hermanos de las Escuelas Cristianas, auténtico apóstol y renovador de las escuelas en una época en la que se sentía la necesidad de estas iniciativas, pero sin que se consiguieran plasmar en realizaciones concretas.

Profundamente religioso, de vida austera y sacrificada, reparte los abundantes bienes familiares y renuncia a un pingüe canonicato<sup>67</sup>. Estudiante y ordenado en San Sulpicio, quiere vivir como un maestro más, en un tiempo en que éstos vivían miserablemente, y cercano a los niños, cuya psicología terminará por conocer profundamente<sup>68</sup>.

Los jesuitas, los oratorianos y otros religiosos dedicaban su atención a la segunda enseñanza, pero la primaria permanecía prácticamente abandonada, a pesar de que no faltaban escuelas parroquiales para niños. Juan Bautista será el pionero y el apóstol de esta enseñanza elemental.

Entre las innovaciones, revolucionarias entonces, que introduce se encuentra la sustitución del método individual por el del grupo. No se enseñará ya a uno, sino que todos en común seguirán la lectura o las explicaciones. Mientras uno lee, los demás seguirán la lectura en sus libros; mientras uno contesta, los demás atenderán sus explicaciones. El maestro procurará que sean los mismos alumnos quienes reflexionen por sí mismos, quienes busquen las soluciones. Otra innovación que encontrará fuerte oposición, aunque ya había sido experimentada en las pequeñas escuelas de Port-Royal, consistía en que el niño aprendiera a leer con un libro en francés, en lugar de hacerlo con uno en latín, como hasta el momento.

Desconfiaba y desaconsejaba los castigos corporales e insistía en la necesidad de que el maestro fuese sencillo, ameno, capaz de mantener la atención y de ser fácilmente comprendido<sup>69</sup>.

La Salle escribirá un libro con sus experiencias: *Conduite des écoles*; se preocupará por la formación de los maestros y finalmente formará en 1684, con algunos de sus compañeros

<sup>67</sup> DIUMENGE, L., *Investigaciones sobre la doctrina espiritual de San Juan Bautista de La Salle* (Roma 1970).

<sup>68</sup> GALLEGO YRIARTE, S., *La teología de la educación en San Juan Bautista de La Salle* (Madrid 1958).

<sup>69</sup> HOYO, F., *Introducción a la psicología pedagógica de San Juan Bautista de La Salle* (Madrid 1960).

más cercanos, el primer núcleo del futuro instituto. No serán sacerdotes, ni siquiera clérigos; vestirán como los campesinos de su tiempo: sotana, golilla blanca, tricornio de grandes puntas y capa de mangas flotantes. En 1695 escribirá las constituciones y vivirá las dificultades que a menudo sufren las nuevas congregaciones. Más de un obispo quiso dirigirlos personalmente en su diócesis desmembrándolos de sus hermanos, más de un maestro vio con mala cara a quienes consideraba usurpadores y cuyos métodos no comprendía, pero permanecieron unidos, manteniendo las exigencias espirituales y pedagógicas del fundador.

A la muerte del fundador en agosto de 1717, sus hijos eran 274, repartidos en 23 casas y con casi 10.000 alumnos. Y no resulta fácil valorar su influjo, el ejemplo y el incentivo que suponía para otros muchos que sentían también la inclinación por la enseñanza y que encontraban en estos religiosos el camino a seguir.

Las fundaciones fueron, pues, abundantes, índice de los nuevos tiempos y necesidades. Pero resulta más fácil fundar que suprimir congregaciones existentes, aun aquellas que se encuentran en condiciones difíciles. De hecho sólo conocemos un caso.

En 1668, Clemente IX, con la bula *Romanus Pontifex*, suprimió la Orden de los jesuatos, fundada en 1360 por el Beato Juan Colombini, dedicados fundamentalmente a los enfermos, caracterizados por una vida rigurosa, y que conoció un gran desarrollo durante el siglo xv, sobre todo en Italia. Parece que la causa de su disolución se debía a su situación poco edificante y a su decadencia.

Menos conocida, y, sin embargo, importante, resulta la participación de los laicos en la vida religiosa. Junto a Port-Royal vemos reunirse a nombres importantes de la aristocracia, de los abogados, de la naciente burguesía, que intentan profundizar en las doctrinas de renovación y reforma jansevista. Encontramos hombres y mujeres seglares en compañía de los santos fundadores o de los misioneros, alentándoles y ayudándoles. No podemos olvidar las confraternidades de zapateros, o de sastres, o de otros oficios, que, a través de ejercicios de piedad y de ayuda mutua, pretenden ser mejores cristianos.

Dentro de las agrupaciones laicales, conocemos la existencia en Francia de la Compañía del Santísimo Sacramento, que reunía a un número importante de personas de condición social

elevada, que se dedicaba a hacer el bien y evitar el mal<sup>70</sup>. Todavía hoy no conocemos bien su organización, ya que se trataba de una organización secreta que, si bien potenciaba su efectividad por esto, terminaba provocando recelos y enemistades, que causaron su prohibición. Fue un grupo importante no sólo por la calidad social de sus componentes, sino por la finura religiosa y por su dedicación, y actuaron a menudo como hoy podría hacerlo un instituto secular. La actividad de sus miembros abarcaba todos los aspectos de la vida social: ayudaban a los miserables, a los apestados, a los condenados a galeras, a quienes habían caído en manos de los usureros; luchaban por cambiar las modas en el vestir que consideraban escandalosas, destruían las librerías libertinas, combatían el juego y el duelo, protegían a las provincianas que emigraban a París; formaban maestros para las escuelas, perseguían a los protestantes, judíos y libertinos; recordaban a los sacerdotes el deber de residir en sus parroquias y les ayudaban económicamente; procuraban que nadie muriese sin sacramentos. Es decir, una actividad desbordante, que influía directamente en la vida social, que tuvo indudables y continuados efectos positivos, pero que fácilmente se extralimitaba, introduciéndose en la vida privada de quienes no pensaban como ellos, provocando recelos y odios encendidos. Además, su propensión al secreto y el común origen social provocaron también la incompreensión del cardenal Mazzarino, que temió encontrar en ellos no sólo una asociación de finalidad religiosa, sino, sobre todo, un grupo de presión política. Resulta digna de atención la multiplicación de organizaciones secretas en todos los países católicos con objetivos semejantes: oponerse a las nuevas teorías filosóficas o la inmoralidad, a los eclesiásticos tibios o indignos.

También se reunían los cristianos en las Congregaciones de Nuestra Señora, en las Hermandades del Santísimo Sacramento, del Sagrado Corazón, de la Santísima Virgen, en las Compañías de Penitentes, en los Hermanos Sastres, Hermanos Zapateros, etc. Es decir, a modo de movimientos especializados, o, más sencillamente, de agrupaciones de oración y ayuda, encontraban ocasión de exteriorizar sus sentimientos, de expresar sus devociones, de ayudarse incluso materialmente.

<sup>70</sup> Conocemos sus actividades gracias a los *Annales* que redactó uno de sus miembros utilizando los procesos verbales de las reuniones semanales. Estos *Annales*, terminados en 1696, fueron depositados en el Seminario de Misiones Extranjeras de París, que había sido fundado por el esfuerzo de algunos de sus miembros.



Según van dando fruto la labor de Paúl y de sus hijos, de las escuelas de Juan Bautista de la Salle y tantos otros pequeños fundadores y de las misiones populares, se modifica el tipo de cristiano medio; ya no se contenta con cumplir con Pascua, asistir a los oficios, realizar alguna peregrinación y acompañar a las fiestas de los santos su trabajo y diversiones. Según va profundizando en su religión, quiere que sus hijos sean bien formados, pide ceremonias celebradas con dignidad, exige de su clero una vida no común. Las peticiones de algunos laicos a sus obispos y sus contribuciones voluntarias demuestran la existencia no mayoritaria, pero sí activa, de estos laicos. El programa de esta *élite* espiritual comportaba la comunión frecuente, la oración y la lectura espiritual diaria e incluso el retiro anual. Es decir, junto a una presencia que va aumentando de inconformistas, no practicantes e incluso no creyentes, se da también el tipo de cristiano más consciente y seguro de su fe y doctrina.

## IX. ESCUELAS DE MORAL

En el campo teológico, el siglo XVI y la primera parte del XVII representa un período de discusiones y disputas sobre los temas de la gracia, de los auxilios y del libre albedrío. Con la evolución del siglo van cambiando las preocupaciones, desplazándose hacia el campo de la moral los estudios y el interés general. Ya el tema fundamental de los grandes predicadores no se centrará en la dogmática, sino en el bien actuar, en los casos prácticos, en la práctica de la virtud. Los jansenistas, recordemos el caso de las *Provinciales*, de Pascal, trasladarán su disputa del campo doctrinal, en el que no se sentían seguros, al moral.

Las escuelas eran varias; las exageraciones, llamativas; el tono, áspero y poco caritativo. Resulta llamativo el apasionamiento de la controversia. Laxismo y rigorismo eran temas habituales en todos los círculos sociales, se tomaba partido, se atacaba a quienes se consideraban partidarios de una escuela u otra, y tal vez, como consecuencia, se desvalorizaba el auténtico sentido y exigencia moral.

Dado que a lo largo de estas páginas aparecen con frecuencia, vamos a explicar brevemente en qué consisten las diversas escuelas que se van formando en un momento de cambio, de adaptación a una nueva mentalidad, que se manifiesta en las costumbres y en la cultura. Se trataba en realidad de

conciliar las reivindicaciones de modos de ser de la vida moderna con los mandatos y exigencias de la moral cristiana. Por ejemplo: durante siglos, la teología había condenado la usura y el préstamo a interés, pero en esa época nace el crédito y poco después aparecerán los bancos. ¿Qué hacer? Los casuistas van a procurar ajustar la tradición, la ley, con la nueva mentalidad, con las nuevas necesidades.

Los sistemas morales constituyen métodos, soluciones capaces de resolver cualquier situación o duda en materia moral, reglas que despejan la incertidumbre acerca de la licitud del acto a realizar. La pregunta a la que todos los sistemas morales quieren responder es la siguiente: Cuando la licitud del acto no es cierta, ¿qué grado de probabilidad es necesario y suficiente para que pueda realizarlo sin pecado? La opinión contraria a esta libertad dice favorecer la ley; se asiste a un duelo entre libertad y ley.

Muy esquemáticamente, las diversas respuestas a la pregunta, o sea, los diversos sistemas morales, son los siguientes:

*Rigorismo* (tuciorismo absoluto): no admite la probabilidad, ya que no la considera suficiente. Para seguir la libertad, ésta tiene que ser cierta. Los jansenistas puros defienden esta práctica, que en sí no se desprende de su doctrina teológica, pero que caracterizará la imagen que las generaciones posteriores conservarán de ellos.

*Tuciorismo*: exige el máximo grado de probabilidad. Podemos seguir la libertad cuando ésta es probabilísima.

*Probabiliorismo*: pide una probabilidad mayor que la contraria. Para poder seguir la libertad hace falta que ésta sea más probable que la ley. Era la opinión aceptada por la mayoría de los dominicos, y corresponde con la mantenida por Santo Tomás y los teólogos medievales.

*Equiprobabilismo*: dice que para poder seguir la libertad hace falta que ésta sea, al menos, tan probable como la ley.

Cuando San Alfonso hace su aparición en escena, reina la mayor confusión. Las opiniones probables, más probables, igualmente probables, probablemente probables, se oponen y se anulan<sup>71</sup>.

Las tres afirmaciones fundamentales de San Alfonso son:

1. Si la opinión que está en favor de la ley parece ciertamente más probable, estamos obligados a seguirla, y no podemos seguir la opinión opuesta, que está en favor de la libertad.

<sup>71</sup> VEREECKE, L., *Sens du doctorat de S. Alphonse de Liguori dans l'histoire de la théologie morale*: Studia Moralia vol.9 (1971) p.39.

2. Si la opinión en favor de la libertad es solamente o igualmente probable que la que está en favor de la ley, no por consecuencia..., la opinión que está en favor de la libertad man-
3. Si las dos opiniones igualmente probables están en consecuencia..., la opinión que está en favor de la libertad manteniendo una probabilidad igual a aquella que tiene la opinión opuesta en favor de la ley que defiende esta acción, la ley no puede entonces decirse suficientemente promulgada, no puede obligar. Una ley incierta no puede imponer una obligación cierta.

Los valores que San Alfonso presenta en su moral son el primado de la verdad, el primado de la conciencia y el primado de la libertad.

El primer autor en elaborar esta doctrina fue San Alfonso María de Ligorio, y hoy la defienden la mayoría de los rectoristas.

*Probabilismo*: que considera suficiente una probabilidad verdadera y sólida, aunque la posición contraria sea más probable. *Qui probabiliter agit, prudenter agit* es el principio del sistema. Como resulta claro, todo depende del sentido que se dé al término *probabiliter*.

Es la opinión de Medina («puedo seguir una opinión probable, aunque la opuesta sea más probable»), de Lugo, de la Escuela de Salamanca y de la mayoría de los teólogos jesuitas, de forma que para muchos esté identificado el probabilismo con la moral jesuítica.

No todos los jesuitas eran probabilistas. El caso más conocido lo constituyó el general de la Compañía Tirso González, predicador muy conocido en España, que se ganó la simpatía de Inocencio XI gracias a su probabiliorismo, y que fue elegido a la dirección de la Congregación debido a una expresa indicación del papa. Se enfrentó a su mismo Orden por su intento de que ésta abandonase el probabilismo y editó en 1697, contra el parecer de la congregación general, su libro *Fundamentum Theologiae Moralis*, en el que defendía que «no es lícito seguir una opinión en favor de la libertad si claramente se reconoce que la opinión contraria y favorable a la ley es mucho más probable».

Pero el jesuita probabilista más conocido, también a causa de los ataques de Pascal, fue Antonio de Escobar y Mendoza (1580-1669), autor de *Examen y práctica de confesores y penitentes*, que conoció en seguida más de 50 ediciones, y de la *Universae theologiae moralis receptiores sententiae*. A pesar de los ataques, frecuentemente injustificados, este autor mantenía una doctrina moral equilibrada e integrada en la teología y en la vida ascética.

*Laxismo*: que, en el otro extremo, asegura que basta cualquier probabilidad, aunque sea ligera. Se puede seguir la libertad, aunque los argumentos en su favor sean leves. Una causa del laxismo se encuentra en la separación entonces existente entre la teología moral y la dogmática. En realidad,

ningún teólogo defendió el laxismo como sistema, pero más de uno defendió esta degeneración práctica del probabilismo, que llegó a aberraciones sorprendentes. Según San Alfonso María de Liguori, el príncipe de los laxistas fue el cisterciense Juan de Caramuel (1606-82), español, autor de numerosas obras, entre las que destaca la *Theologia Moralis*. Conocidos también Juan Sánchez<sup>72</sup> y Moya (1610-84), causante, probablemente involuntario, de una dura polémica a causa de su libro *Adversus quorundam expostulationes contra nonnullas iesuitarum opiniones morales*, aparecido con el pseudónimo Amadeo Guimenius, condenado primero por la Facultad de Teología de París y por Inocencio XI en 1680. El laxismo llegó a defender la licitud del duelo e incluso del homicidio. De algún teólogo se decía «ecce agnus Dei qui tollit peccata mundi».

La controversia moral aparece demasiado unida con el fenómeno jansenista, de forma que conviene separarlos para distinguir mejor las diversas posturas. Las mismas condenaciones nos resultan a menudo muy en función de los enfrentamientos en pro y en contra de los jansenistas, y no delimitan claramente las normas apropiadas, sino que se limitan a condenar los extremos, el rigorismo y el laxismo.

Alejandro VII condenó en 1665 y 1666 diversas proposiciones de moral relajada.

Cito las siguientes para señalar por dónde iban las afirmaciones rechazadas:

- El confesor que en la confesión sacramental da al penitente una carta que ha de leer después, en la cual le incita al acto torpe, no se considera que solicitó en la confesión, y, por lo tanto, no hay obligación de denunciarlo (Dz.1106).
- El que hace una confesión voluntariamente mala, satisface el precepto de la Iglesia (Dz.1114).
- Es lícito matar al falso acusador, a los falsos testigos y al mismo juez del que es ciertamente inminente una sentencia injusta, si el inocente no puede de otro modo evitar el daño (Dz.1118).
- No debe obligarse al concubinario a expulsar a la concubina si ésta le fuera útil para su regalo, caso que, faltando ella, hubiese de pasar una vida demasiado difícil y otras comidas hubiesen de causar gran hastío al concubinario y fuese dificultoso hallar otra criada (Dz.1141).

Inocencio XI en 1679 condena 65 proposiciones relativas a la moral como escandalosas y perniciosas en la práctica, y pide a los teólogos y predicadores que no dirijan invectivas o

<sup>72</sup> *Selectae practicae quaestiones de rebus in administratione sacramentorum, praesertim Eucharistiae et Paenitentiae, passim occurrentibus* (Madrid 1624).

censuras contra las proposiciones todavía libremente disputadas entre los católicos. Estas proposiciones formaban parte de un conjunto de cien que había enviado la Universidad de Lovaina al papa para que fuesen condenadas. A pesar de esto, Inocencio IX no condenó el probabilismo como tal, como hubiera deseado Lovaina.

Los jansenistas aceptaron esta condenación con alborozo y trataron de utilizarla en contra de los jesuitas. Por su parte, éstos y los moralistas de otras congregaciones piden a Roma que se someta a examen el excesivo rigor jansenista. Consideran injusto que se condene un extremo y no el contrario. El 7 de diciembre de 1690, Alejandro VIII condenará 31 proposiciones que guardan relación con la doctrina de algunos doctores de Lovaina y con escritos de A. Arnauld, aun sin citarle, y que demostraban una rigidez que no compaginaba con la capacidad ordinaria de vida religiosa. Tratan de la confesión, de la contrición imperfecta, de la práctica de la comunión... La tercera declara ser falso que no se puede seguir una opinión probable ni siquiera cuando posea el mismo grado de probabilidad. Naturalmente, quienes vieron con muy malos ojos esta condenación fueron los jansenistas, quienes consideraron, no sin razón, que se trataba de una maniobra de sus enemigos.

Es evidente que en la polémica que durante decenios apasiona a las familias religiosas y a la aristocracia, a los intelectuales y al pueblo, no se discuten únicamente intereses religiosos. Están presentes motivos políticos, enfrentamientos entre religiosos, diversidad de mentalidades. Todos buscaban probablemente el bien de las almas y el reino de Dios, pero acentuaban especialmente un aspecto: la debilidad del hombre y la necesidad de ayudarle y comprenderle, o la majestad divina y la obligación de adorarle y respetar sus exigencias, «concepciones aparentemente antitéticas de las relaciones del hombre con Dios»<sup>73</sup>, concretadas en el sentimiento de anulación y de temor al hombre, propio de Barcos, Pascal o Arnauld, en abierto contraste con la tendencia que desea tener en cuenta con indulgencia la debilidad humana, propia del humanismo y de quienes lo tienen en cuenta, es decir, los jesuitas o San Francisco de Sales. Ambas tendencias han permanecido presentes a lo largo de la historia eclesiástica y forman parte del intento humano de llegar a una síntesis perso-

<sup>73</sup> JEMOLO, A. C., *Il Giansenismo in Italia prima della Rivoluzione* (Bari 1928) p.1.<sup>a</sup>

nal<sup>74</sup>. La dificultad surge con ímpetu disgregador cuando se identifican estas tendencias con partidos determinados, enfrentados y enemistados. Porque entonces no se busca tanto la verdad cuanto la aniquilación y condenación del otro.

## X. EL BARROCO

A primera vista resulta sorprendente el relacionar una Iglesia con un arte determinado, arte que, por otra parte, ha sido tan frecuente y tan extraordinariamente utilizado en arquitectura civil, pero no cabe duda de que el barroco constituye el fruto de un estado anímico determinado del catolicismo. El triunfo y la seguridad, recobrada con el concilio de Trento, van a expresarse en iglesias, retablos, pinturas y esculturas.

Representa el triunfo del papado, la exaltación de los sacramentos, sobre todo la eucaristía y la penitencia; la reafirmación de las congregaciones religiosas. Se da una especie de frenesí en la construcción de edificios civiles y religiosos, pero, sobre todo, de estos últimos. Roma representa el apogeo de este arte: esa soberbia columnata de Bernini que antecede a la basílica de San Pedro, el baldaquino de la misma iglesia, la iglesia del Gesù, del Vignola, tantas obras admirables del Bernini, del Borromini... y de otros muchos y que admiramos hoy en basílicas y plazas. Pero este estilo lo encontramos a través de Europa. Monasterios alemanes, edificios religiosos en Viena, capillas en España, o en Francia, o en Portugal. José Ribera (1588-1656) o Zurbarán (1598-1662), entre otros, ha-

<sup>74</sup> Escribía el famoso predicador Bourdaloue: «¿Sois de la moral estrecha o de la moral relajada? Curiosa pregunta que se hace a veces a un director antes de colocarse bajo su dirección. Yo digo: cuestión ridícula y extraña en el sentido en el que se entiende generalmente; porque, cuando se pregunta a un director si es de la moral estrecha, se quiere preguntar si es de esos directores severos por profesión, es decir, de esos directores que toman siempre el camino más riguroso, sin examinar si es el más razonable y el más conforme al espíritu del Evangelio, que es la razón soberana. Y cuando, por el contrario, se pregunta a este mismo director si es de la moral relajada, se pretende preguntarle si es del número de los que son acusados de alterar la moral cristiana, de aligerar todo rigor con medidas que se acomodan a la naturaleza corrompida y que satisfacen los sentidos y la concupiscencia. A semejantes preguntas, ¿qué puedo contestar sino que yo no soy, por estado, ni de una ni de otra moral, tal como son concebidas, sino que soy de la moral de Jesucristo» (*Pensées diverses sur la dévotion*, cit. por BELIN, *La société française au XVII<sup>e</sup> siècle d'après les sermons de Bourdaloue* [París 1875] p.178 n.1).

cían sentir en sus monjes y en sus mártires la presencia del Invisible. Velázquez (1599-1660), Murillo (1618-82) y tantos otros exaltan la verdad católica tal como la enseña la Iglesia, tal como ha sido definida en Trento. Ponen la belleza al servicio de la verdad. ¡Y qué decir de Praga, esa ciudad barroca que nos recuerda en cada esquina el triunfo de los emperadores católicos sobre sus adversarios protestantes! La iglesia de San Nicolás, con su barroco a veces delirante, con su inmenso San Ignacio esgrimiendo un rayo de luz que aniquila la herejía de formas demoníacas, puede representar, mejor que cualquier otra obra, el espíritu belicista y triunfalista de este arte y del catolicismo barroco.

Y, sin embargo, a menudo las formas contorsionadas, la sensualidad manifiesta, el modo teatral de tratar la penitencia, o las visiones místicas, o las escenas de la vida de Jesús o de María, pueden plantearnos serias dudas sobre la profundidad religiosa de un arte en el que parecen predominar las formas y la sensualidad sobre lo específicamente religioso. ¿Qué es más religioso: la *Pietà* juvenil de Miguel Angel, serena, casi sin sentimientos, o las que esculpió en su vejez, en las que nos muestra a María contorsionada por la angustia y el dolor?

El barroco es el arte de una época, y, sobre todo, de un momento determinado religioso y eclesiástico. La Iglesia se ha clarificado con la Contrarreforma, se siente de nuevo segura tras la incertidumbre y la separación de buena parte de sus hijos, ha proclamado su fe en los sacramentos y en los dogmas, ha confiado y descansado en la labor de las congregaciones religiosas, sobre todo los jesuitas; ha iniciado una clara reafirmación del papel del papado en la dirección eclesiástica. Y todo esto lo expresa a través de un arte que hoy definiríamos triunfalista, vivo, en el que se pone de manifiesto el corazón, en el que se proclama la primacía de los sentimientos, del movimiento, del color. Por este motivo, no parece objetiva la identificación de este estilo con la Compañía de Jesús. Es verdad que el desarrollo del barroco coincide con la expansión de los jesuitas, y que, por consiguiente, la mayoría de sus construcciones han sido realizadas según la nueva orientación artística; pero no cabe duda de que ésta corresponde a una sensibilidad ampliamente generalizada y que se manifiesta en la mayoría de las obras de arte entonces encargadas y realizadas.

Y, al mismo tiempo, la música, que alcanza su vértice en dos compositores protestantes, pero que serán escuchados

y aprobados con el mismo entusiasmo por los católicos. Me refiero a Jorge Federico Händel (1675-1759) y, sobre todo, a Juan Sebastián Bach (1685-1750), autor, entre otras obras, de numerosas corales para su Iglesia, de las *Pasiones* según San Mateo y según San Juan y de la *Misa latina en si menor*, que siguen escuchándose hoy con la misma unción y devoción que entonces.

## XI. LA PREDICACIÓN

La estima y la multiplicación de las misiones populares da un nuevo impulso a la predicación, que había decaído durante la primera mitad del siglo XVII a un estilo recargado y florido, sin grandes rodeos y sin pensamiento original.

Encontramos que la temática de la predicación popular y la temática de la predicación mundana son distintas. Se diferencian también la predicación pastoral de la predicación que podemos denominar extraordinaria. Los comentarios de la Escritura, así como las instrucciones sobre puntos particulares de la moral o de la devoción, están reservados generalmente a los discursos pastorales o populares, mientras que las lucubraciones especulativas aparecen frecuentemente en la elocuencia mundana o más extraordinaria<sup>75</sup>.

En Francia, durante el reinado de Luis XIV, en un momento de consolidación del idioma, nos encontramos con los predicadores más famosos de Europa. Bossuet ha permanecido como el representante más característico del orador, importante no sólo por sus dotes, sino también por su profundo conocimiento de la Escritura y de los Santos Padres. Conocidísimas y citadísimas sus oraciones fúnebres, sobre todo la de Enriqueta de Inglaterra y la del príncipe Condé. En estos sermones de Bossuet aparece, con más claridad que en sus escritos, la vena espiritual y religiosa de su personalidad compleja; encontramos en ellos al asiduo asistente a las charlas de Vicente de Paúl<sup>76</sup>, al admirador de la reforma trapense, al hombre de fe en medio de sus defectos; Bourdaloue (1632-1704), jesuita, que restablecerá el influjo de la Compañía en la corte, predicador real, con dominio seguro de la teología y la moral, seguirá en todos sus sermones un esquema fijo, que consta de dos introducciones y tres puntos, a su vez arquitect-

<sup>75</sup> TRUCHET, J., *La prédication de Bossuet*, 2 vols. (París 1960) I p.25.

<sup>76</sup> TRUCHET, J., o.c., p.95.



turados en diversas secciones<sup>77</sup>, pero que no llegan a producir sensación de artificiosidad o de cansancio, sino que llegan directamente al oyente; probablemente, porque aparece en sus palabras la cercanía del director espiritual práctico y avezado. A su gran experiencia en el confesionario debe Bourdaloue su conocimiento de la psicología humana<sup>78</sup>. Massillon (1663-1742), sacerdote del Oratorio y obispo de Clermont, predicador, como los anteriores, durante diversos advientos y cuaresmas en la corte, donde fustigaba con valentía la corrupción y el pecado de sus miembros. Sus homilías se caracterizan por una sorprendente ausencia de doctrina dogmática, insisten en las virtudes morales y se encuentran llenas de aplicaciones prácticas, de incitaciones al bien obrar, de forma que para algunos se trata de uno de los mejores moralistas del siglo XVIII, y Fénelon (1651-1715), el suave y sentimental arzobispo de Cambrais, apologist, filósofo, teólogo y pedagogo, no nos es conocido fundamentalmente por su oratoria, pero ciertamente sus contemporáneos le admiraron también por esto, a pesar de su tendencia a la improvisación<sup>79</sup>. Constituye una prueba de esta admiración el hecho de que el rey le encargara misionar y evangelizar las provincias protestantes. Hoy, más que por sus sermones, podemos conocer sus ideas sobre este género gracias a sus *Dialogues sur l'éloquence en général et celle de la chaire en particulier*, en el que se nos presenta, una vez más, muy cercano a nuestra sensibilidad y a nuestro gusto.

En Italia destacó el jesuita Pablo Segneri (1624-94), quien, dirigido por sus superiores, tuvo desde el primer momento una preparación sólida y completa, conocido y admirado en toda Italia, llamado a Roma como predicador apostólico y teólogo de la Penitenciaría, poseedor de un italiano rico, cuidadosísimo del estilo. Utilizaba con profusión ejemplos y parábolas y se mostraba a menudo original en el planteamiento de los problemas morales y en las soluciones propuestas. Célebre también el apóstol de las misiones populares, San Leonardo de Puerto Mauricio, y el capuchino Carlos Ambrosio Cattaneo.

También en España cambia el estilo oratorio y se procura adaptar la predicación a las inquietudes y gustos del momen-

<sup>77</sup> FEUGÈRE, A., *Bourdaloue: sa prédication et son temps* (París 1874).

<sup>78</sup> BYRNE, E., *Bourdaloue, moralista* (París 1929).

<sup>79</sup> En 1718 se publica *Les Dialogues sur l'éloquence en général et sur celle de la chaire en particulier*, donde denuncia la ignorancia de los pueblos y exige a los predicadores la capacidad de enseñarles.

to<sup>80</sup>. Durante la segunda parte del siglo XVIII aparecen dos ediciones de las obras completas de Fr. Luis de Granada, que gozaba de gran prestigio<sup>81</sup>; se traducen los sermones de Bourdaloue, de Massillon, de Bossuet y de Segneri<sup>82</sup>. Se intenta la mejora de la enseñanza de los seminarios<sup>83</sup>, consiguiéndose un cambio positivo en la predicación<sup>84</sup> y, en general, en la educación sacerdotal. En un momento de crisis generalizada, se intenta renovar la apologética y también la predicación, y en esta renovación podemos observar en danza tantos factores aparentemente contradictorios: Calatayud, con sus *Doctrinas prácticas*, que le valdrán el exilio; Fr. Diego y su intransigente integrismo, Isla, Feijoo o Mayáns, con su correspondiente espíritu crítico; los espíritus jansenizantes, con todo lo ambiguo que implica esta expresión, como Climent, Tavira o Lorenzana. Según Saugnieux, la renovación de la predicación se explica durante este siglo por la pasión que los ilustrados sentían por la pedagogía, y que les llevaba, a menudo, a confundir el púlpito con la cátedra. Esta característica, común a toda la Iglesia, se traducía en un moralismo, en la insistencia en la necesidad de buenas obras, de la beneficencia. En una palabra, más caridad que fe, más santidad que doctrina, más moral que dogma.

Se pueden distinguir durante el siglo XVIII tres tipos de predicación: la exhortación o instrucción familiar, pronunciada los domingos y días de fiesta; la predicación extraordinaria, sobre todo en Adviento y Cuaresma; finalmente, los sermones pronunciados varios días seguidos con ocasión de las misiones. La primera era pronunciada generalmente por el párroco; era relativamente corta y simple, para que fuese fácilmente comprendida. A la segunda clase se dedicaban oradores especializados, generalmente religiosos, que se atenían a unas reglas

<sup>80</sup> «Corrían [hacia 1750] aires nuevos, prestos a barrer cualquier género de extravagancia. La corriente traía un doble origen: de reformadores de casa o de los que propugnaban la influencia francesa, de puristas y casticistas» (HERRERO SALGADO, F., *Aportación bibliográfica a la oratoria sagrada española* [Madrid 1971] p.25).

<sup>81</sup> RODRÍGUEZ MOÑINO, A., *La imprenta de D. Antonio de Sancha* (1771-1790) (Madrid 1971).

<sup>82</sup> MARTÍN HERNÁNDEZ, F., *Los seminarios españoles en la época de los primeros Borbones* (1700-1808): Hispania Sacra (1959) p.357-420.

<sup>83</sup> Encontraremos dos visiones diversas del tema en G. OLMEDO, Félix, *Restauración de la oratoria sagrada en el siglo XVIII*: Razón y Fe 51 (1918) p.460-72 y 55 (1919) p.354-59, y SAUGNIEUX, J., *Les jansénistes et le renouveau de la prédication dans l'Espagne de la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle* (Lyón 1976) p.119-46.

<sup>84</sup> SAUGNIEUX, J., o.c., p.335-36.

estrictas de elocuencia sagrada, y algunos llegaban a alcanzar gran notoriedad nacional. El estilo de los predicadores misionales debía ser, por el contrario, simple y directo; su finalidad consistía, más que en convencer, en impresionar y emocionar, con el fin de conseguir la conversión, seguida de la confesión general y la comunión.

Según progresa el siglo, la Buena Nueva se iba reduciendo a un moralismo estrecho, propio de una época que no concedía tanta importancia a lo doctrinal como a las normas del vivir según unas reglas utilitarias y racionales.

## XII. LA VIDA RELIGIOSA

La vida social giraba alrededor de las parroquias y de las fiestas religiosas, que eran numerosísimas, provocando el mal-estar y las quejas en un siglo en que comienza a desarrollarse la economía sobre bases más firmes y racionales.

El concilio provincial de Tarragona (1727) pide a Roma que se mantengan solamente diez fiestas de precepto, dedicadas a Cristo y a la Virgen; cinco de santos y las fiestas patronales. En aquel año existían en España 91 fiestas de guardar. Benedicto XIII aceptó esta propuesta, de forma que bastaría con oír misa en las 17 fiestas restantes, dedicando al trabajo el resto del día. Benedicto XIV extendió esta norma a Austria y otros países europeos, según lo iban pidiendo; pero Clemente XIV, en vista de que se trataba de una solución híbrida que creaba bastantes complicaciones, suprimió la obligación de oír misa en estos días semifestivos.

No encontramos una real preocupación social, pero muchos fundadores y predicadores dirigirán su atención a los pobres y a los abandonados, abriendo escuelas, exigiendo a los ricos, creando hospitales y hospicios. Disminuye el número de los miembros de órdenes contemplativas y se extienden las activas, como las Hijas de la Caridad, los Hermanos de San Juan de Dios o los Camilos.

La práctica religiosa era casi absoluta. Se asistía a misa los domingos y los numerosos días de precepto, aunque numerosas excusas servían para faltar alguna vez que otra; se confesaba y comulgaba una o dos veces por año; pero aumentaba el número de quienes se acercaban a la eucaristía más a menudo, incluso semanalmente; las confraternidades, menos numerosas que en el Medievo, constituían todavía lugares de

piEDAD institucionalizada; las peregrinaciones a los santuarios locales de la Virgen María o de los santos atraían a grandes muchedumbres, y no decayó la práctica a pesar de las ironías de los ilustrados y racionalistas. Debemos señalar de manera especial la devoción de las cuarenta horas y de la Adoración Perpetua, que penetró profundamente en la mentalidad popular.

Junto a las devociones referentes a Cristo, aparece la figura de María en las oraciones y prácticas piadosas. El rosario se propaga por todos los países, así como la jaculatoria del avemaría. Se multiplican las peticiones en favor de la definición dogmática de la Inmaculada, tema que aparece con sorprendente frecuencia en la política exterior de los últimos Austrias españoles. Durante la guerra de los Treinta Años estaba representada la Inmaculada en las banderas de la Liga Católica. Maximiliano y Fernando II se consagraron a María. Aparece la devoción del mes de mayo. Es una devoción que se multiplicaba a través de obras de teatro y de autos sacramentales, de los cuadros de los pintores más importantes y de las esculturas más características del tiempo.

Sin embargo, no faltaban los abusos y las desviaciones. En las prácticas multiplicadas de piedad, en el apego abusivo a ciertos ritos, aparecía a menudo la superstición. La búsqueda de amuletos o curanderos capaces de conjurar las enfermedades de personas y animales, o de oraciones casi mágicas que aseguraban el paraíso, indicaban temor, falta de confianza en Dios y, en definitiva, una deficiencia de su fe. En el año 1722, más de 2.000 enfermos acudieron a que los tocara Luis XV en la víspera de su coronación en Reims, mientras 2.400 acudieron a implorar la ayuda de Luis XVI con el mismo motivo medio siglo después.

A veces, a fuerza de considerar todas las cosas sagradas, se terminaba por tratar las realidades divinas como profanas. El sentido del misterio se difuminaba. Esta disminución del sentido de Dios estaba ligada a la profunda ignorancia religiosa de los fieles. La masa popular poseía nociones muy imprecisas sobre el contenido de su fe; sólo una pequeña minoría se beneficiaba de la enseñanza del catecismo. Los abusos de la vida cultural y las faltas de la conducta moral indicaban, en buena parte, una visión inexacta del cristianismo. Esta constituirá la gran preocupación de los fundadores, predicadores y misioneros del período.

Esta necesidad y, al mismo tiempo, imprecisión de lo so-

brenatural puede explicar una propensión sorprendente del siglo XVII: la brujería y la posesión diabólica. Personas de todas las clases sociales y de diferente formación creen en las manifestaciones diabólicas exteriores, se admite con facilidad la presencia ordinaria del diablo, su acción sobre numerosos discípulos. A finales del siglo, la mejor formación de clero y pueblo produce mayor tranquilidad, y la creencia en la brujería amaina.

Ayudaba a la vida religiosa la multiplicación de los libros piadosos. San Francisco de Sales, la *Imitación de Cristo*, las vidas de los santos y libros de ejercicios prácticos cristianos siguen editándose profusamente y leyéndose con interés. La mayoría de los conventos dirigidos por los jesuitas practican el método discursivo, y este hecho se traduce en los gruesos libros de meditación impregnados del espíritu de San Ignacio. Se multiplican las traducciones del misal, se incita a una comunión más frecuente, al menos cada semana; se fomenta de mil maneras el culto a María.

A lo largo de estas páginas han ido apareciendo personalidades relevantes del pensamiento, de la mística, de la vida cristiana. No son, claro está, los únicos. Entre los muchos que convendría citar, quiero recordar a Próspero Lambertini, canonista insigne y, tal vez, el papa de visión más amplia de estos siglos, con el nombre de Benedicto XIV, que en el campo religioso marca la aparición de los primeros signos de un cambio y una evolución que ya está madurándose en el mundo laico, en la cultura y en la filosofía.

¡Qué difícil resulta juzgar sobre la sensibilidad religiosa de un pueblo, de unas naciones, de un siglo! ¿Fueron cristianos estos siglos o se muestra de forma inequívoca el proceso de secularización? Le Bras llega a la conclusión de que la sociedad de los siglos XVII y XVIII no era realmente cristiana y que la evidente descristianización del siglo XIX sólo es la exteriorización de una realidad anterior.

Se trata de una realidad ambigua y contradictoria. Cuando Luis XIV quiere consultar, en un momento dado, a los obispos, convoca a los que se encuentran ese día en la corte, y reúne a cincuenta. ¿Cómo podía darse una pastoral eficaz con un absentismo tan llamativo? Y, sin embargo, conocemos a muchos obispos religiosos, bien preparados teológicamente y entregados a la evangelización de sus diócesis. Candidatos sin preparación y sin vocación eran ordenados sacerdotes.

Este hecho se debía, por una parte, a la costumbre de

dedicar al estado clerical al segundogénito de la familia, con los resultados que se puede calcular, y, por otra, a que la situación económica y social de muchos ciudadanos impelía a una solución cómoda y en cierto sentido segura. De esta forma, si en los oficios importantes triunfaba el feudalismo democrático y la mayoría de obispados, abadías y beneficios pingües iban a parar a las manos de los nobles, para el pueblo seguía siendo la Iglesia una salida económica cómoda y segura. Si a esto se añade la falta de una formación específica en los seminarios, podemos comprender las consecuencias. Para la tonsura, las constituciones sinodales de Badajoz de 1671 exigían saber la doctrina, leer y escribir el latín y tener catorce años; para ordenarse subdiácono, saber cantar y leer el breviario.

Nos encontramos también con un fenómeno a primera vista contradictorio. Hemos visto cómo van apareciendo nuevas congregaciones que dedican su esfuerzo a las necesidades más sentidas del momento, y que el pueblo las acoge con entusiasmo y agradecimiento. Pero, a la vez, observamos un progresivo deterioro de la imagen religiosa. Ni los obispos los aceptan, a causa de la exención, ni el clero secular los quiere, porque los juzga ricos a costa de ellos. Según progresa el siglo de las luces, se extiende la opinión de que los «monjes», categoría en la que caben casi todos los religiosos, son biológica, social y económicamente improductivos. El desprecio y la antipatía contra los religiosos constituirá una constante de los progresistas y reformistas de estos siglos, y también de los jansenistas, y a menudo de los galicanos y regalistas. No es de extrañar que esta opinión se transmita al pueblo en más de una ocasión y se traduzca en una llamativa disminución de vocaciones hacia los monasterios. Hacia 1770, en Francia había 400 abadías benedictinas, enormes y de gran tradición, pero ocupadas por menos de diez moradores cada una. Se calcula que en Francia, de 1766 a 1790, el número de monjes pasa de 26.600 a 16.200. Es decir, 10.000 menos en los años en los que triunfa el enciclopedismo.

Pero poco a poco vemos cómo, gracias a Vicente de Paúl y sus discípulos, a Juan Jacobo Olier y a los sulpicianos, a los oratorianos y a la Congregación del Espíritu Santo, se va concediendo la importancia debida a la formación de los seminaristas y se ponen en práctica los decretos de Trento. Bien es verdad que no todas las diócesis tienen seminarios y que los ordenados no pasarán más de dieciocho meses en un centro de formación, y frecuentemente se les exige sólo cuatro o poco

más, pero aun así, el paso es enorme, y los resultados positivos irán apareciendo.

Subsiste la nefasta costumbre de las abadías concedidas en encomiendas, que causará la decadencia y la corrupción de innumerables conventos. Cuando Rancé, una vez convertido, llega a la Trapa, se encuentra con sólo seis monjes, dedicados a la caza y al vagabundeo. Y, ciertamente, no se trataba del único caso.

Se observa la disminución del sentido moral, patente en la vida de las cortes de los diversos países europeos. Luis XIV, de indudable espíritu religioso, llevará una patente vida inmoral; la Regencia, que le sucede, y el reinado de Luis XV subrayarán los aspectos negativos. Y lo mismo se puede afirmar de Felipe IV de España y de otros monarcas europeos.

Se instrumentaliza la religión, omnipresente en la vida social, pero poco influyente en la vida práctica y cada vez menos en la intelectual. Como consecuencia, se practica un conformismo destructivo. Todos conocemos el ejemplo de Voltaire<sup>85</sup>; pero, ciertamente, podría afirmarse lo mismo de buena parte de la sociedad. La hipocresía, unida a un creciente escepticismo, caracteriza no sólo a los espíritus fuertes, sino a buena parte de la aristocracia y de la incipiente burguesía.

¿Qué influencia tuvo el conformismo y la coacción sociológica en esta práctica externa generalizada? Difícil saberlo. No hay duda de que, en teoría, el párroco tenía en sus manos una gran autoridad y podía imponer serios castigos a quien no cumpliera con los preceptos eclesiásticos. ¿Lo ponían en práctica? Tenemos que tener en cuenta una contradicción que aparece con frecuencia. La inmoralidad reinante no disminuía la práctica religiosa. En este problema encontramos la explicación de la fortuna de los casuistas y de los laxistas y la reacción de rechazo, que favorecerá la expansión del janse-nismo y del rigorismo, que pretenden una religiosidad más interior y profunda, una mayor exigencia en la preparación y recepción de los sacramentos.

Concluyendo: si tuviese que resumir las causas de esta progresiva decadencia del cristianismo y de la Iglesia a lo

<sup>85</sup> Al mismo tiempo que escribía a Federico, rey de Prusia: «Nuestra religión es, sin duda, la más ridícula, la más absurda y la más sanguinaria que haya infectado nunca el mundo. Vuestra Majestad hará un favor eterno al género humano si destruye esta infame superstición...», asistía a la misa de su parroquia y comulgaba en ella (MAYNARD, *Voltaire: sa vie et ses oeuvres* [París 1868] II p.486-87).

largo del siglo que antecede a la Revolución francesa, señalaría estas tres:

a) La riqueza de las diócesis, de las abadías, de las congregaciones religiosas, que no son utilizadas, en general, en favor de los pobres o de los necesitados, o incluso de las mismas instituciones eclesiásticas, sino que aprovechan a laicos, que obtienen los beneficios en encomienda, o de segundones, que a regañadientes obtienen una mitra o una abadía sin vocación, pero con ánimo de gozar de las rentas y de los usufructos.

b) La falta de auténtica vocación en buena parte de quienes ocupaban los claustros, los coros, las parroquias. Ser clérigo, sacerdote u obispo constituía un pretexto obligatorio con el fin de tener el futuro resuelto. Si a esto se añade la poca exigencia para ser sacerdotes o para profesar en religión, comprenderemos cuál era el clima clerical. Junto a conventos masculinos y femeninos que practicaban sus reglas con severidad, nos encontramos con numerosísimos casos de vida disipada o relajada, o, al menos, poco fervorosa. Naturalmente, este espíritu tenía su traducción en el pueblo sencillo, que soportaba y sufría estos ejemplos desedificantes.

Además, la facultad concedida a los reyes de elegir los obispos y otros cargos importantes trajo como consecuencia un menor sentido de Iglesia universal, supranacional; una identificación empobrecedora con los fines y los medios estatales; una, a menudo, difícil distinción entre lo religioso y lo político.

c) Y, finalmente, la escasa o nula formación de los laicos no sólo, naturalmente, en lo que se refería a la religión, sino también en todo lo relacionado con la cultura. En el campo religioso, esta situación se traducía en un conformismo, que tendrá trágicas consecuencias un siglo más tarde, y en frecuentes supersticiones, que a menudo les impedía distinguir qué era sustancial y qué marginal, o incluso inaceptable, en la práctica religiosa. Esta situación les permitirá buscar y aceptar doctrinas y prácticas, argumentos y costumbres pueriles, falsos, inadecuados. Cuando los ilustrados intenten racionalizar la vida, les resultará muy sencillo demostrar las contradicciones y falsedades de muchísimas de estas prácticas y explicaciones, y, ampliando la conclusión, deducir también que las doctrinas aparentemente más sólidas e importantes eran igualmente fabulosas.

Y, sin embargo, vamos observando la presencia y la ac-



ción de hombres extraordinarios que se entregarán a la predicción de las misiones con resultados populares extraordinarios y no siempre pasajeros; a la formación de maestros y sacerdotes, a la oración y la penitencia. Tal vez, según va progresando el siglo XVIII, el claroscuro predomina y los tonos desesperanzadores abundan; pero, aun entonces, los signos de vitalidad son frecuentes, y los casos de profundo cristianismo vivido, numerosos.



## CAPITULO IX

### La Revolución francesa y la Iglesia

#### Bibliografía

- LEFEBVRE, G., *La Révolution française*. T.13 de *Peuples et civilisations*. Historia general publicada bajo la dirección de L. Halphen y P. Sagnac, reeditada en 1963.
- PISANI, P., *Répertoire biographique de l'épiscopat constitutionnel* (París 1907).
- *L'Église de Paris et la Révolution*, 4 vols. (París 1908-11).
- HALES, E. E. Y., *Revolution and Papacy. 1769-1846* (Londres-Nueva York 1960).
- THEINER, A., *Documents inédits relatifs aux affaires religieuses de la France (1790-1800)*, 2 vols. (París 1857).
- GRÉGOIRE, H., *Mémoires*, 2 vols. (París 1837).
- HAAK, J., *De discussie over de Constitution civile du clergé (1790)* (Groningen 1964).
- NUZZO, G., *Italia e Rivoluzione francese. La resistenza dei principi (1791-1796)* (Nápoles 1965).
- CLERCQ, C., *Le cardinal Jean-Henri de Franckenberg et la législation française en matière de religion: Sacris Erudiri* 15 (1964) 321-412.
- SALAMON, L. S. J. de, *Mémoires inédits de l'internonce à Paris pendant la Révolution* (París 1890).
- LEDRE, Ch., *L'Abbé de Salamon, correspondant et agent du Saint-Siège pendant la Révolution* (París 1965).
- MADELIN, L., *La Révolution* (París 1914).
- VAUSSARD, M., *Correspondence Scipione de Ricci-Henri Grégoire (1796-1807)* (París 1963).
- GODECHOT, J., *Les institutions de la France sous la Révolution et l'Empire* (París 1951).
- GAZIER, A., *Études sur l'histoire religieuse de la Révolution* (París 1887).
- FILIPPONE, G., *Le relazioni tra lo Stato pontificio e la Francia rivoluzionaria. Storia diplomatica del trattato di Tolentino (1797)*, 2 vols. (Milán 1961-67).
- MATHIEZ, A., *Contributions à l'histoire religieuse de la Révolution* (París 1907).
- *La Révolution et l'Église* (París 1910).
- GERRA, F., *La morte del generale Duphot e la Repubblica Romana del 1798-99* (Roma 1967).
- SICARD, A., *L'ancien clergé de France avant la Révolution*, 3 vols. (París 1894-1912).
- *Le clergé de France pendant la Révolution*, 3 vols. (París 1912-17).
- PLONGERON, B., *Régards sur l'historiographie religieuse de la Révolution: Annales Historiques de la Révolution Française* 39 (1967) 145-98.
- LATREILLE, A., *L'Église Catholique et la Révolution*, 2 vols. (París 1970).

- LATREILLE, A.; DELARUELLE, E.; PALANQUE, J. R.; REMOND, R., *Histoire du catholicisme en France* (París 1962).
- GORCE, P. de la, *Histoire religieuse de la Révolution*, 5 vols. (París 1909-23).
- CUENCA TORIBIO, J. M., *Notas para el estudio de la Iglesia catalana: la actitud de la Jerarquía barcelonesa ante la Revolución francesa*: Anal. Sacra Tarraconensia 40 (1967) 355-77.
- AULARD, A., *Le culte de la Raison et le culte de l'Être Suprême* (París 1904).
- GREENBAUM, L. S., *Talleyrand Statesman Priest: The Agent-General of the Clergy and the Church of France at the End of the Old Regime* (Washington 1970).
- VERHAEGEN, P., *La Belgique sous la domination française*, 5 vols. (Bruselas 1922-29).
- PICHELOUP, R., *Les ecclésiastiques français émigrés dans l'État pontifical. 1792-1800* (Toulouse 1968).
- GAXOTTE, P., *La Revolución francesa* (Madrid 1934).
- MORNET, D., *Les origines intellectuelles de la Révolution française (1715-1787)* (París 1953).
- CRÉTINEAU-JOLY, J., *L'Eglise romaine en face de la Révolution*, 2 vols. (París 1977).
- GODECHOT, J., *Las revoluciones (1770-1799)* (Barcelona 1974).
- MENOZZI, D., *Cristianesimo e Rivoluzione francese* (Brescia 1978).
- VIDALENC, J., *Les émigrés français* (Caen 1963).
- PRESENSE, E. de, *L'Eglise et la Révolution française. Histoire des relations de l'Eglise et de l'État de 1789 à 1814* (Ginebra 1978).
- PLONGERON, B., *Les réguliers de Paris devant le serment constitutionnel, sens et conséquence d'une option. 1789-1801* (París 1964).
- GENDRY, J. M., *Pie VI: sa vie, son pontificat*, 2 vols. (París 1906).
- CORONA, C., *Revolución y reacción en el reinado de Carlos IV* (Madrid 1957).
- ARTOLA, M., *Los orígenes de la España contemporánea*, 2 vols. (Madrid 1959).

La historia europea conoce una brusca interrupción, un cambio de signo, una nueva época con motivo de los sucesos acaecidos en Francia durante el último decenio del siglo XVIII. Desde ese momento debemos distinguir entre un antes y un después. El Antiguo Régimen se desmorona de repente, y, a pesar de toda clase de intentos, no vuelve a resurgir. En su lugar, con titubeos e incoherencias, aparece la sociedad contemporánea, en la que nos encontramos todavía.

Para la Iglesia supuso también el inicio de un cambio irreversible y que ha caracterizado la vida eclesiástica de los dos últimos siglos. No se pueden comprender los sucesos de estos

años sin captar el sentido de la Ilustración y de la evolución de la sociedad durante el siglo XVIII, y no podremos explicarnos el largo y contradictorio proceso de adaptación eclesiástica durante nuestra época contemporánea si no reflexionamos sobre el trauma ocasionado por los sucesos revolucionarios.

No se trata, naturalmente, de simplificar los hechos y reducirlos a bandas favorables o contrarias a la Iglesia. Pocos procesos tan complejos y tan ilustrativos de las interacciones de motivos sociales, económicos, políticos, históricos y religiosos. Se atacaba un sistema social antes que una Iglesia y se hería una institución antes que una religión, pero llegaba un momento en que resultaba muy difícil distinguirlos, y la destrucción resultaba indiscriminada. Sin embargo, según vemos desarrollarse los actos del drama, podemos individuar con más nitidez los aspectos de la sociedad eclesiástica, que ya resultaban inaceptables de aquéllos, también golpeados, que son esenciales para la Iglesia; observamos la evolución lógica de todos los peligros que caracterizan la identificación de la Iglesia con la política y el estilo de vida del Estado; comprendemos las ventajas e inconvenientes del particularismo y universalidad eclesiástica y captamos desde nuestra perspectiva cuán deudora es la Iglesia, en su estructura y en sus planteamientos, de la historia, la tradición con minúscula, la vida de la sociedad.

## I. INTERPRETACIONES DE LA REVOLUCIÓN

Pocos fenómenos históricos aparecen tan cargados de ideología y de partidismo político. Toda interpretación se ha caracterizado por una toma de postura entre reacción y progreso, entre clericalismo y anticlericalismo, entre derecha e izquierda. La destrucción del orden establecido, la sangre vertida, la persecución indiscriminada a la Iglesia, han marcado los juicios de una parte, mientras otros se fijaban en la oposición a la tiranía y en los logros de una sociedad más libre, igualitaria y fraterna, sin atender a los excesos que inevitablemente debían acompañar a lo conseguido.

Adolfo Thiers, partiendo del punto de vista de la burguesía liberal, es el primero en dar una visión general de las transformaciones revolucionarias<sup>1</sup>. Para él, la revolución fue

<sup>1</sup> THIERS, A., *Historia de la Revolución francesa*, 2 vols. (Madrid 1973).

necesaria, e ineludible también el trato para con la Iglesia y la monarquía. Para algunas filosofías de la historia, la revolución hay que situarla en el camino de un progreso ineludible, y, consecuentemente, se llega a la aceptación global del acontecimiento. Los crímenes, persecuciones, crueldades e intolerancias son marginales en la visión de conjunto. Hay que fijarse en las consecuencias, que son fundamentalmente positivas.

Thomas Carlyle, autor más literario que histórico, alaba el papel del pueblo, gran actor de esta historia<sup>2</sup>. La Martine, Michelet y Blanc escriben poco antes de la revolución de 1848. Antimonárquicos todos, socialista el último, Michelet identifica cristianismo con antirrevolución, por lo que comprende la persecución si se deseaba llevar adelante la revolución, si se querían romper las cadenas impuestas por la nobleza y la Iglesia<sup>3</sup>. El pueblo se levantó contra los opresores y se erigió en auténtico protagonista. Fue sujeto activo y no pasiva comparsa de intereses de otros.

Tal vez, uno de los autores más conocidos por sus ideas políticas y por su interpretación de las revoluciones americana y francesa es Alexis de Tocqueville<sup>4</sup>. Según esta teoría, la mayoría de las innovaciones conseguidas por el proceso revolucionario habían sido puestas en práctica, o estaban a punto de serlo, por parte de la monarquía absoluta. Además, según Tocqueville, las condiciones sociales del país estaban en franca mejoría, la economía del país prosperaba, se había abolido la tortura y las cárceles tenían menos presos que nunca. ¿Por qué entonces la revolución? Precisamente porque las clases medias se estaban enriqueciendo y adquiriendo más conciencia de su importancia social y porque los campesinos estaban liberándose, aprendiendo a leer y escribir y progresando, los viejos residuos feudales y los privilegios aristocráticos resultaban intolerables. Taine, en el umbral de la III República, achaca a los sucesos revolucionarios todos los males del siglo XIX, por lo que los condena sin paliativos<sup>5</sup>. Frente a él, Alfonso Aulard, republicano, defendió los métodos y la actuación de

<sup>2</sup> CARLYLE, Th., *The French Revolution. A history*, 2 vols. (Nueva York 1955).

<sup>3</sup> LAMARTINE, A. de, *La Revolución francesa*, 2 vols. (Barcelona 1960); MICHELET, J., *Histoire de la Révolution française*, 2 vols. (París 1954); BLANC, L., *Histoire de la Révolution française*, 12 vols. (París 1847-62).

<sup>4</sup> TOCQUEVILLE, A. de, *El Antiguo Régimen y la revolución* (Madrid 1969).

<sup>5</sup> TAINE, H. A., *Los orígenes de la Francia contemporánea* (La España Moderna, Madrid, s.a.).

la revolución, sobre todo en su fase republicano-laicista. Anticlerical y socialista, Aulard justifica el terror y la persecución religiosa <sup>6</sup>.

Juan Jaurès, A. Mathiez, G. Lefebvre y A. Soboul, socialistas, aunque difieren en aspectos y puntos concretos de sus interpretaciones, presentaron la conclusión de que la revolución constituyó la conclusión de la lucha entablada entre la burguesía y la nobleza, y la victoria de aquélla daba al asentamiento del moderno capitalismo. La aparente brutalidad del proceso se debió a la intransigencia de los privilegiados y a la contrarrevolución organizada y dirigida fuera de Francia, causa de la alianza de la burguesía con las masas populares y causa del Terror de septiembre <sup>7</sup>.

Desde el lado conservador, E. Burke, primero, y J. de Maistre, Lamartine y De Bonald, después, representaban el rechazo absoluto de una revolución que sólo provocó la anarquía, la persecución y la muerte, consiguiendo la destrucción de una sociedad que, a pesar de sus defectos, cumplía con sus objetivos. Se trata de una postura que concede un relieve especial a la persecución religiosa. Para estos autores, la revolución encarna el principio de la transformación arbitraria y de la violencia en lo político y de la opresión y persecución en lo religioso <sup>8</sup>, y puede considerarse el fruto de la «conspiración» de unos pocos. Esta era la tesis de Barruel, que con sus escritos influyó tanto en la historiografía católica sobre la revolución: ésta era el resultado de una conspiración contra el cristianismo, la monarquía y las propiedades de algunos grupos sociales privilegiados, organizada por el iluminismo ateo, la masonería y la secta de los iluminados <sup>9</sup>.

<sup>6</sup> AULARD, F. V. A., *Histoire politique de la Révolution française* (París 1901).

<sup>7</sup> JAURÈS, J., *Histoire socialiste*. Vol.1-4: 1789-1794 (París 1901-04); MATHIEZ, A., *La Revolución francesa*, 2 vols. (Barcelona 1935); LEFEBVRE, G., *La Révolution française* (París 1951) (vol.13 de la obra *Peuples et Civilisations*); SOBOUL, A., *La Revolución francesa* (Madrid 1966).

<sup>8</sup> BURKE, E., *Reflections on the Revolution in France* (Londres 1976; 1.ª ed. 1970); DE MAISTRE, J., *Considérations sur la France* (Lyón 1834); LAMARTINE, A. de, *La Revolución francesa*, 2 vols. (Barcelona 1960).

<sup>9</sup> «... Esta tercera secta, bajo el nombre de iluminados, se unió a los sofistas, conjurados contra Cristo; a los sofistas y a los masones, conjurados contra Cristo, y contra el rey. Esta coalición de los adeptos de la impiedad, de los adeptos de la rebelión, de los adeptos de la anarquía, formó el Club de los Jacobinos; bajo esta denominación común a la Triple Secta, los adeptos reunidos continúan tramando su triple conspiración contra el altar, el trono y la sociedad» (*Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme* [Hambourg-Fauche 1798] p.xxiii).

En el campo católico europeo encontramos exponentes que, si bien rechazan los aspectos violentos y persecutorios de la revolución, ven con agrado sus aspectos positivos: la superación del Antiguo Régimen, la separación de la Iglesia, la renovación de ésta e incluso el despojo de privilegios y de bienes a que se ve sometida. Creen que, a pesar de la sangre y de la violencia, la situación que emerge se caracteriza por la aplicación de principios evangélicos, aunque no se expliciten, y que la Iglesia pobre y desvalida que resulta es mucho más cercana al ideal evangélico que la Iglesia rica y poderosa anterior <sup>10</sup>.

## II. CAUSAS DE LA REVOLUCIÓN

No resulta fácil presentar las causas y las motivaciones de un proceso tan complejo como el que se da en Francia a lo largo de veinticinco años, máxime cuando fueron evolucionando y radicalizándose a lo largo de los años.

La situación del país en 1787 aparecía externamente tranquila e inmutable, pero en realidad escondía la profunda mutación de una sociedad que había sido sometida a toda clase de influencias y que soportaba la decadencia progresiva de la monarquía. Luis XIV había llevado al reino al ápice del poder y del prestigio, pero los últimos años de reinado demostraron un cansancio generalizado, un agotamiento de las reservas económicas preocupante y una disminución de habitantes, que demostraba, mejor que otra causa, la gravedad de la situación. Le sucedió Luis XV, con cinco años; de poca inteligencia y vida amoral, abandonó el poder en manos de sus ministros y de sus amantes. El respeto hacia la monarquía decreció.

La administración resultaba difícil a causa de las dificultades financieras. En 1750, Luis XV, para paliar el problema, pidió al alto clero un tributo, pero la Asamblea del clero no accedió a la petición del rey.

Al llegar al trono, Luis XVI, con mayor sentido de la responsabilidad personal que su antecesor, intentó realizar re-

<sup>10</sup> Decía Mazzisi: «La revolución aplicaba a la política las ideas fundamentales que el cristianismo había entregado al mundo»; y el P. Ventura: «La revolución es el esfuerzo ciego y casi desesperado de una nación cristiana que intenta colocar al poder dentro de los límites que el cristianismo le había impuesto, y de pagano convertirlo nuevamente en cristiano». Cit. en MARTINA, G., *La Iglesia, de Lutero a nuestros días* (Madrid 1974) vol.3 p.17.



formas en la administración, quiso reducir los gastos de la corte, aliviar los impuestos de los campesinos y fomentar, en cierta medida, el autogobierno por medio de asambleas locales en las provincias. Pero muchas de éstas y otras reformas deseadas por el rey y por su ministro Turgot no pudieron llevarse a término al chocar con los intereses creados de los parlamentos, del alto clero y de la aristocracia. Sólo un monarca con ideas claras y con una autoridad muy fuerte se hubiera enfrentado con éxito a estos adversarios; y Luis XVI no gozaba, ciertamente, de estas cualidades.

A esta situación contribuyó también una evolución económica, la evolución intelectual y doctrinal y el impacto de la independencia americana.

En 1787 se produjo una catástrofe económica a causa de un conjunto de malas cosechas y de la escasez consiguiente, que provocó la elevación del trigo a lo largo de dos años, alcanzando los niveles más elevados en el verano de 1789, de forma que el inicio de la revolución coincidió con una situación de pobreza e incluso de hambre en algunos lugares. Estas calamidades corrieron parejas con un aumento del bandidaje y, a veces, de perturbaciones más o menos graves, que llegaron incluso al motín revolucionario<sup>11</sup>. En un sentido inverso, la superproducción originaba también crisis al bajar excesivamente los precios. Así, el vino fue demasiado abundante entre 1770 y 1789, bajaron los precios, y se produjo la ruina de los viticultores.

A través de la descripción de los enciclopedistas e ilustrados franceses, hemos visto cómo evolucionaban intelectual y doctrinalmente los temas religiosos y políticos. El tono anticlerical, el escepticismo elegante, la defensa de una intromisión política en el campo eclesiástico, estaba al orden del día. Igualmente se extendieron las ideas de Montesquieu, Voltaire y Rousseau entre un público ansioso de lectura. El vocabulario político habitual comenzó a incluir términos como «ciudadano», «nación», «contrato social», «voluntad general» y «derechos del hombre», y día a día resultaba más insufrible el despotismo, aunque fuera ilustrado.

Más determinante la evolución social. A finales del siglo XVIII, una nueva clase social, la burguesía, iba a la cabeza de la producción; proporcionaba los cuadros de la administración real y también los capitales necesarios para la marcha del Estado. La nobleza sólo tenía un papel parasitario. Es de-

<sup>11</sup> GODECHOT, J., *Las revoluciones (1770-1799)* (Barcelona 1974) p.10.

cir, la estructura legal de la sociedad no coincidía con las realidades sociales y económicas <sup>12</sup>.

En 1776, los Estados Unidos consiguieron la independencia y dieron vida a un régimen político y social que podía ser considerado, en gran parte, como fruto y consecuencia de las ideas de los filósofos europeos. El éxito de la revolución americana demostró que estas ideas no permanecían en el terreno de la teoría, sino que era posible realizarlas. Francia se entusiasmó con estas noticias, y más de uno pensó que estaba llegando el momento de ponerlas en práctica en el propio país.

En 1787, dada la bancarrota en la que se hallaba el país y considerando que la debilidad del Gobierno no permitía soluciones eficaces, el rey convocó la Asamblea de los Notables, que era una asamblea consultiva y que no había sido convocada desde 1626.

Asistieron 144 representantes, de los cuales 7 eran príncipes reales, 39 nobles, 11 pertenecían al estamento clerical, 12 de los estados, 23 de los ayuntamientos y funcionarios municipales y 50 de los parlamentos y otras organizaciones.

En el campo económico, la Asamblea quiso ayudar al Gobierno y renunció a diversas inmunidades, pero se empeñaron en mantener los privilegios administrativos. En realidad, los notables no quisieron destruir la estructura feudal que caracterizaba la sociedad estamental.

Como de hecho no sólo no quisieron cambiar la situación, sino que pretendieron no permanecer como simplemente consultiva y dirigir el Gobierno, fue disuelta en mayo.

La situación era grave. Las dificultades con los parlamentos de París y provincias llevaron al Gobierno a disolverlos. Se multiplicaron los panfletos contra el Gobierno, contra los privilegiados, la Iglesia; es decir, contra toda autoridad. Algunos constituían una invitación pública a la sedición.

De diversas partes, incluida la Asamblea del clero <sup>13</sup>, se pedía la convocación de los Estados Generales como única salida al caos reinante. No habían sido convocados desde 1614, y ciertamente se trataba de una medida peligrosa y de resultados inciertos.

<sup>12</sup> SOBOUL, A., *La Revolución francesa* (Madrid 1966) p.32.

<sup>13</sup> Escribe Chateaubriand: «El patriciado inició la revolución; los plebeyos la desarrollaron».

### III. LOS ESTADOS GENERALES

Era la representación de todo el pueblo dividido en tres estamentos: nobleza, clero y pueblo. En 1613 cada estado deliberaba por separado y cada estado contaba con un voto, por lo que los estamentos privilegiados tenían asegurado su predominio. En esta ocasión, el ministro Necker determinó que los votos del tercer estado fueran igual a la suma de los votos de los otros dos estados y aseguró una clara mayoría a los párrocos en las asambleas locales del clero al determinar que cada párroco dispone de un voto igual que el obispo. Con esta determinación prevalecía el tercer estado.

La elección de los diputados era indirecta: en cada provincia se elige una asamblea, que elige, a su vez, a los diputados. Para el tercer estado pueden ser elegidos sólo quienes han pagado los tributos y tienen veinticinco años. Se eligen 1.200 diputados: 300 en el primer y segundo estado y 600 del tercero.

La división en estamentos puede dar la impresión de que éstos eran homogéneos, pero la realidad era que, al menos en el clero, las divisiones y enfrentamientos eran manifiestos. Mientras el episcopado estaba prácticamente reservado a la nobleza de sangre o de la administración, y los obispos tenían en sus manos la mayor parte de los bienes eclesiásticos y su usufructo, los párrocos y los vicarios constituían, frecuentemente, la verdadera plebe eclesiástica, nacida del pueblo, que vivía con él y compartía sus necesidades y aspiraciones. Mientras el fausto y la magnificencia de los obispos igualaba a la de los grandes señores laicos, numerosos sacerdotes constituían un auténtico subproletariado, que apenas alcanzaban el mínimo para vivir.

¿Y el tercer estado? Comprendía las clases populares del campo y de las ciudades, la pequeña y media burguesía, compuesta de artesanos y comerciantes; los miembros de las profesiones liberales: magistrados no nobles, abogados, notarios, profesores, médicos y cirujanos; la alta burguesía, como eran los representantes de las finanzas y del comercio importante, los banqueros y cobradores de impuestos. Era un grupo que en poco tiempo adquirirá conciencia de su importancia y de sus posibilidades. Pocos meses más tarde dirá el diputado Camus: «Nosotros tenemos con seguridad el poder de cambiar la religión; pero no lo haremos». El sistema favorecía a la burguesía urbana: un 25 por 100 de los elegidos eran aboga-

dos, un 5 por 100 eran miembros de otras profesiones, un 13 por 100 eran industriales, comerciantes y banqueros, y sólo un 7 a un 9 por 100 eran agricultores, de los que muy pocos eran campesinos<sup>14</sup>. Según se acercaba 1789, la conciencia del poder y representatividad de este estamento adquiriría contornos más claros y definidos. En su famoso folleto *¿Qué es el tercer estado?*, Sièyes responde con claridad a esta pregunta: «Es todo, es una nación completa»<sup>15</sup>.

En una asamblea que se reunía con el inconsciente deseo de crear la constitución de Francia, la personalidad y la formación de sus representantes era decisiva. La influencia de los ilustrados en el mundo aristócrata y en la formación de los abogados era patente; los perjuicios del galicanismo parlamentario y de un difuso jansenismo eran frecuentes también en estos últimos; el deseo de reorganizar la sociedad, suprimir los privilegios y desterrar la miseria estaba presente en el clero bajo y en el tercer estado.

Junto a la convocatoria a los Estados Generales va unida la posibilidad de que todos los súbditos hagan saber al rey sus quejas y sus opiniones sobre la marcha general del reino. Se trata de la encuesta más completa sobre los estados de opinión, sobre las deficiencias y los abusos, sobre las esperanzas y las soluciones posibles que aportan toda clase de ciudadanos.

Los *cabiers* del clero alto y de la nobleza defienden la persistencia de sus privilegios e inmunidades; pero, en general, todos están de acuerdo en el principio de igualdad fiscal, todos condenan las anomalías de las aduanas internas, exigen la libertad de prensa y del individuo, limitando, sin embargo, la de conciencia; favorecen la reunión periódica de unos Estados Generales con más poderes. La burguesía, como es natural, va más lejos en sus exigencias: la igualdad completa de los tres estados, la desaparición del diezmo y otros privilegios ya anacrónicos, pero tenazmente defendidos por clero y aristócratas. Apenas encontramos los agravios de los asala-

<sup>14</sup> COBBAN, A., *A History of Modern France* vol.1 (Londres 1957) p.140.

<sup>15</sup> «¿Quién se atrevería a decir que el tercer estado no tiene en sí todo lo que hace falta para constituir una nación completa? Es el hombre fuerte y robusto que todavía tiene un brazo encadenado. Si se quitase el estamento privilegiado, la nación no sería la cosa de menos, sino la cosa de más. Así, pues, ¿qué es el tercer estado? Todo, pero un todo obstaculizado y oprimido. ¿Qué sería sin el estamento privilegiado? Todo, pero un todo libre y floreciente. Nada puede marchar sin él; todo iría infinitamente mejor sin los otros».

riados de las ciudades, ya que generalmente los *cahiers* los escribieron los miembros de los gremios más ricos.

¿Y en el tema religioso, que de manera tan decisiva va a caracterizar los años siguientes? Todas las voces son favorables a la religión y a su carácter aglutinante de la sociedad francesa y de religión del Estado. Igualmente unánimes en la exigencia de que las costumbres sean vigiladas, el descanso dominical protegido, la censura religiosa de la prensa asegurada.

Se manifiestan contra los privilegios del clero, se pide la supresión del diezmo, causa de tanto malestar, aunque algunos cuadernos ofrecen a los eclesiásticos un sustento decente<sup>16</sup>, y éstos a menudo renunciarían sin dificultad a los derechos cobrados por los bautismos, matrimonios y funerales, e incluso al diezmo, si se les aseguraba un salario conveniente. Tanto seglares como eclesiásticos demuestran su convencimiento de que las órdenes religiosas deben ser profundamente reformadas, dedicándolas, según el espíritu de la época, a actividades «útiles», como la enseñanza o la pastoral directa. De esto se deduce la absoluta incomprensión manifestada por la vida contemplativa.

Estos cuadernos han sido escritos tres años después de la celebración del sínodo de Pistoya y por clérigos imbuidos de una tradición episcopalista y richerista. Esto explica las líneas generales de sus peticiones sobre la reforma eclesiástica. Exigen unos obispos residentes en sus diócesis que no acumulen beneficios, que cuenten con los sacerdotes en su gobierno diocesano, que convoquen sínodos diocesanos y concilios provinciales con regularidad, que sean elegidos de entre los sacerdotes diocesanos con experiencia pastoral. Para estas y otras reformas cuentan con la ayuda del rey, pero en ningún momento se acuerdan del papa. Algunos llegan a pedir la supresión del concordato de 1516.

Frecuentemente encontramos en estos cuadernos las palabras «libertad», «reforma», «fraternidad», «nación», «igualdad». Era el influjo de las nuevas ideas filosóficas y sociales, mezcladas con el deseo de una pastoral más elaborada; por ejemplo, la petición de escuelas especiales de predicación o la preocupación por la creciente corrupción de costumbres.

Del estudio de las peticiones clericales aparece evidente la irremediable división existente en el estamento clerical entre un episcopado aristócrata, generalmente mediocre, a menudo indigno, aunque no faltasen los casos de obispos virtuosos, y

<sup>16</sup> SOBOUL, A., 1789. *L'an 1 de la liberté* (París 1939) p.48-51.

un clero a veces no más virtuoso, pero a menudo en condiciones de indigencia, con espíritu reivindicativo, cercano al pueblo, que se encontraría ciertamente más próximo a las propuestas del tercer estado que del suyo propio<sup>17</sup>. Esta división de un grupo que socialmente estaba dividido explicará muchas de las actitudes durante la revolución que va a comenzar<sup>18</sup>.

El 4 de mayo, de los 296 diputados del clero, 47 eran obispos, 23 abades, 6 vicarios generales y 12 canónigos, mientras los 208 restantes eran simples sacerdotes. Era el comienzo de la revolución. Si el tercer estado contaba el doble de votos, si se negaba a verificar los poderes y a deliberar por separado, si invitaba al clero a unirse a ellos para formar todos juntos la Asamblea Nacional, tenían las de ganar, porque buena parte del clero pensaba como ellos<sup>19</sup>, y es lo que sucedió. Aunque los nobles y el alto clero se resistiesen, el paso de numerosos sacerdotes a la sala donde se reunían los representantes del pueblo provocó en el rey y su Gobierno desconcierto y temor, por lo que terminaron por ceder el 27 de junio. La unión de los tres estados y el voto por cabeza representaba el ocaso de la monarquía absoluta y el inicio de una nueva etapa histórica, acelerada y, en el fondo, provocada por la actitud del clero.

#### IV. ASAMBLEA CONSTITUYENTE (1789-91)

Los sucesos se precipitaron. La anarquía espontánea y a menudo dirigida se adueñó de la calle. El rey y, en numerosas ocasiones, la misma Asamblea fueron dominados por los acontecimientos y por la multitud vociferante. Casi sin darse cuen-

<sup>17</sup> Resultaría interesante estudiar el influjo de la nueva mentalidad burguesa en este clero. Cf. HUOT-PLEUROUX, P., *Le recrutement sacerdotal dans le diocèse de Besançon de 1801 à 1960* (Besançon 1965).

<sup>18</sup> El 14 de marzo de 1789, 71 sacerdotes de la diócesis de Nîmes suplican al rey que conceda a los sacerdotes rurales una mayor representación «para contrarrestar, al menos, la autoridad del alto clero, de los canónigos, de los priores y de los abades comandatarios, que, sin tener ninguna función en la Iglesia, absorben, sin embargo, todas las riquezas». Cit. por DUBUC, A., *Le journal de Normandie avant et durant les États Généraux*, en *Actes du Quatrevingt-neuvième Congrès des Sociétés savantes*, Lyon 1964 (París 1964) p.401-402.

<sup>19</sup> «No os equivoquéis. En materia civil y política, los obispos son ciudadanos como nosotros; su opinión no debe condicionar la nuestra... Que dispen escandalosamente en la capital o fastuosamente en su palacio del patrimonio de los pobres del que se han apoderado, pero que nos dejen, al menos, el derecho de tener nuestros sentimientos y la facultad de guiarnos en consecuencia». Cit. en CHASSIN, Ch.-L., *Les Cahiers des Curés* (París 1882) p.115.

ta, los Estados Generales se convirtieron en Asamblea Constituyente, el rey se encontró con que había perdido su poder absoluto, los nobles y el clero con que no les admitían sus privilegios; la Iglesia galicana, acostumbrada a obedecer al rey, se vio obligada a obedecer a los diputados tan o más galicanos y jurisdiccionalistas que los reyes, pero menos religiosos. Todo esto, ¿sucedió gracias a un designio premeditado de destrucción del Antiguo Régimen y de la Iglesia? Ciertamente, no. Los acontecimientos evolucionaron rapidísimamente, dominaron a los distintos actores, demostraron la madurez de algunas soluciones y aceleraron otras, y apareció claramente que las circunstancias que rodeaban el mundo anterior, sobre todo religiosas, no sólo eran anacrónicas, sino también insostenibles.

El pueblo parisino, inquieto y azuzado, asaltó el 13 de julio el gran convento de San Lázaro, donde esperaba encontrar grandes cantidades de trigo; destruye implacablemente la biblioteca, las habitaciones y los muebles; todo menos la capilla. Al día siguiente tomarán la Bastilla, hecho importante por el simbolismo atribuido: la destrucción del absolutismo y del despotismo. La sangre había corrido por primera vez; la capacidad del pueblo de París de tomar la iniciativa se reflejó inmediatamente en las provincias, donde se incendiaron castillos, abadías, casas particulares y archivos con el deseo de destruir todos los derechos feudales. Era el pueblo quien comenzaba a actuar, movido por el hambre y el miedo; el pueblo, no representado en una asamblea compuesta casi exclusivamente por abogados, negociantes, banqueros y propietarios; el pueblo, que parecía atacar las propiedades tan queridas por esa burguesía que dominaba la Constituyente.

Este inesperado protagonismo del pueblo explica la noche del 4 de agosto: no quieren la anarquía ni pueden admitir la marcha atrás; luego intentarán conceder algo de lo que se pide. Se propone el pago del impuesto según las ganancias, la desaparición de los derechos feudales, la supresión de las diversas servidumbres, el abandono de los privilegios, la abolición de las anatas a Roma, de la acumulación de beneficios. El clero cedió, y era la pérdida más importante desde el punto de vista económico, histórico y social, los diezmos<sup>20</sup>, con el compro-

<sup>20</sup> «En nombre de mis hermanos, de mis cooperadores—dice el arzobispo de París, Mons. de Juigné—y de todos los miembros del clero que pertenecen a esta augusta asamblea; en mi nombre personal, señores, ponemos todos los diezmos eclesiásticos en las manos de una nación justa y generosa. Que el Evangelio sea anunciado, que se celebre el culto

miso de la Asamblea de proveer de otra manera las necesidades eclesiásticas.

Quienes ganaban realmente con esta cesión eran los propietarios, la burguesía. La Iglesia quedaba, en cierto sentido, desvalida, y el pueblo no podía recibir algunos de los servicios que las parroquias estaban acostumbradas a ofrecer, desde la enseñanza hasta la colaboración en los trabajos agrícolas o en los servicios sanitarios.

Los problemas económicos subsistían, la excitación popular no descansaba, y se atrevió a obligar a la Asamblea y al rey a trasladarse a París, donde podían ser más fácilmente controlados; comienzan a emigrar nobles y obispos; entre otros, el arzobispo de París; o a regresar a sus provincias párrocos atemorizados o desilusionados ante un anticlericalismo creciente y populachero.

¿Cómo solucionar los problemas económicos en un ambiente tan cargado y con un cierto espíritu derrotista por parte del clero? El 28 de septiembre se entrega al Tesoro la plata de las iglesias no necesaria al culto; pero resulta a toda vista insuficiente; los benedictinos de Saint Martin-des-Champs ofrecieron sus propiedades a cambio de una pensión. Rápidamente se arrepintieron de esta decisión, pero ya demasiado tarde, ya que la Asamblea aceptó inmediatamente la propuesta.

En alguna ocasión, algún diputado había insinuado que los bienes eclesiásticos pertenecían a la nación, y en cuanto tal podían ser utilizados por ésta. En realidad, no se trataba de una idea nueva, toda vez que más de un rey la había puesto en práctica, e incluso bastantes cuadernos de quejas proponían el empleo de estos bienes para el pago de la deuda pública, e incluso algunos proponían su completa supresión<sup>21</sup>. En realidad, tanto en Francia como en España, en momentos de angustia económica, los reyes habían acudido a los bienes ecle-

divino con decencia y dignidad, que se provea las iglesias con pastores virtuosos y celosos; que los pobres sean socorridos; he aquí el destino de nuestros diezmos, he aquí la finalidad de nuestro ministerio y de nuestros votos; nos confiamos a la Asamblea Nacional y no dudamos de que ella nos procurará los medios para realizar finalidades tan respetables y sacras» (*Moniteur* vol.1 p.132).

<sup>21</sup> Escribía el sacerdote Brugière: «Ya que el clero abusa tan claramente de los bienes de los que es administrador, dado que no cumple con su finalidad, dado que les da un destino tan diverso al deseo de los fieles, la nación puede reformar este abuso; puede utilizarlos, puesto que la propiedad le pertenece» (LEDRE, Ch., *L'Église de France sous la Révolution* [París 1949] p.35).



siásticos, bien con impuestos o subsidios especiales, bien incautando determinados bienes. Es verdad que casi siempre habían llegado previamente a un acuerdo con Roma, pero resultaba más determinante el hecho en sí que el modo.

El 10 de octubre, ante la sorpresa indignada de algunos y gozosa de los más, Talleyrand, obispo de Autun, sugiere a la Asamblea la utilización de los bienes eclesiásticos para el tratamiento de las necesidades de la nación, dado que el clero no es propietario en el mismo sentido que lo son los demás propietarios, «ya que los bienes de que dispone le han sido concedidos no en beneficio de las personas, sino para el cumplimiento de unas funciones». Si la nación, afirma, promete a cada titular de un beneficio una subsistencia honesta, si se hace cargo de las obligaciones subyacentes a estos bienes, como la administración de los hospitales, la reparación de las iglesias, los gastos de la educación pública, se puede asegurar que se ha cumplido con la intención de los donantes<sup>22</sup>. Se trataba de obtener 2.000 millones de francos a cambio de los 100 millones que se entregarían a la Iglesia para sus necesidades. En realidad, unos pretendían que la Iglesia pagase los gastos del nuevo cambio. Otros estaban convencidos de que con esta medida destruían el clero como orden poderoso e influyente.

A pesar de que la mayoría del clero se opuso, la votación del 2 de noviembre dio 568 votos favorables de los 954 diputados a la fórmula de que todos los bienes eclesiásticos estaban a «disposición de la nación», con encargo de proveer convenientemente a los gastos del culto, al mantenimiento de sus ministros y al alivio de los pobres. Para muchos sacerdotes rurales, que en realidad no poseían y, por consiguiente, no disfrutaban de estos bienes, la medida no era mala, e incluso encontramos numerosos testimonios que confían en una renovación profunda del clero y de la Iglesia, pero ninguno acaba de aceptar la idea de ser asalariados. La propiedad había conservado su prestigio y se presentaba como la garantía indispensable de un sacerdocio digno e independiente. Además, comenzaban a encontrar insoportable la intromisión directa del poder político en el mundo eclesiástico.

<sup>22</sup> «... Los bienes han sido donados a la Iglesia. Pero la Iglesia no se compone únicamente del clero, que es su parte docente. La Iglesia es la asamblea de los fieles; y la asamblea de los fieles en un país católico, ¿no se identifica con la nación...? Desde hace mucho se compara la indigencia pública con la opulencia particular de muchos de nosotros; dejemos caer estas murmuraciones con las que se indigna nuestro patriotismo; abandonemos a la nación nuestras personas y nuestras fortunas; ella no lo olvidará jamás» (*Moniteur* vol.2 p.37).

Ninguna objeción, sin embargo, pudo impedir las consecuencias del voto. El 19 de diciembre se ordenó la venta de bienes eclesiásticos por valor de 400 millones, y el 14 de abril de 1790 varios decretos confiaron la administración de los bienes del clero a los departamentos y distritos. El decreto de 14 de mayo prescribió la alienación de todas las propiedades. En ningún momento el clero francés se opuso a estas ventas, en parte porque bastantes obispos se encontraban ya fuera del país y, sobre todo, porque quisieron ofrecer en aquel momento un consciente ejemplo de desinterés.

La revolución vivió hasta la época napoleónica, en gran parte, gracias a la progresiva venta de estos bienes, que fueron comprados por toda clase de personas, incluidos miembros del clero e incluso la misma reina María Antonieta.

**1. La secularización de los religiosos.**—Muchos cuadernos habían pedido que se solucionara la decadencia de los religiosos, que se suprimieran los conventos inútiles. El descrédito de mendicantes y contemplativos era general a causa del ambiente filosófico, que no comprendía su razón de ser, y debido a la relajación en la que vivían numerosos conventos. Para el diputado Treilhard, los religiosos eran «de una inutilidad evidente»; para el obispo La Fare, «la existencia política de las órdenes religiosas está subordinada esencialmente a la voluntad del poder temporal». Una vez más, estarán operativamente de acuerdo el galicanismo y el jansenismo e incluso el agnosticismo.

La nacionalización de bienes ponía sobre el tapete el tema de la supresión de los religiosos, ya que no podían utilizarse sus conventos y tierras mientras permaneciesen en ellos. El 13 de febrero de 1790 se publica un decreto prohibiendo los votos y suprimiendo las congregaciones de votos solemnes que no se dedicasen a la enseñanza o a actividades asistenciales. El motivo que se da para esta prohibición es la libertad individual, que quedaría degradada por los votos. Los religiosos que decidiesen secularizarse recibirían una pensión; los otros serían reagrupados en algunos conventos, sin tener en cuenta la orden a la que pertenecían.

La supresión en sí no suponía un hecho nuevo: Luis XV había expulsado a los jesuitas, y José II, entre otros, cerró y enajenó centenares de conventos; pero comenzaba a resultar inquietante la desenvoltura con que el «Estado soberano», por su propia autoridad, se entrometía en el mundo religioso y desligaba de votos, disolvía congregaciones, aniquilaba conven-

tos<sup>23</sup>. Se trataba de la ley del número. Si llegaban a obtener la mayoría, cualquier proposición sería puesta en práctica, aunque tocasen aspectos religiosos, dogmáticos o disciplinarios. No se trataba de separar la Iglesia del Estado, sino de una concepción que la subordinaba absolutamente a la voluntad de la nación, expresada a través de los votos de los diputados.

Al mismo tiempo se extendía un preocupante movimiento anticlerical, manifestado a través de multitud de dibujos, panfletos y teatro groseramente antieclesiástico. El absentismo y la emigración de diputados que podían aportar otro punto de vista debilitaron la defensa del catolicismo. El 13 de abril de 1790, el cartujo ilustrado dom Gerle pide que se declare al catolicismo religión de Estado, es decir, que se reconozca una realidad milenaria. La gran mayoría decide no deliberar sobre esta proposición, porque considera «que no tiene ni puede tener ningún poder sobre las conciencias y sobre sus opiniones religiosas...»<sup>24</sup> Era el momento de la verdad. No se trataba de separar la Iglesia del Estado, impensable todavía, sino de que, por primera vez en la historia moderna del occidente europeo, no se declaraba a una religión como religión del Estado. Morían doce siglos de historia; los que correspondían a la historia de la nación francesa, que desde Clodoveo había considerado al catolicismo como su religión.

La secularización fue muy desigual y dependía no sólo de congregaciones, sino también de regiones. La mayoría de las religiosas permaneció en sus puestos, actitud favorecida

<sup>23</sup> Dice Bonald, obispo de Clermont: «lo que no considero legítimo en el uso de esta autoridad es que rompe barreras que ella no ha trazado; que sin el concurso de la Iglesia conceda la libertad a hombres que libremente se han comprometido, bajo el manto de la religión, a vivir y morir en el claustro...; que les permite abandonar su estado... antes que el único poder existente en el orden espiritual de atar y desatar en la tierra se haya pronunciado (LATREILLE, A., *L'Église catholique et la Révolution française* [París 1970] vol.1 p.93).

<sup>24</sup> *Moniteur* vol.4 p.110. El texto completo dice: «La Asamblea Nacional, considerando que la religión católica no tiene ni puede tener ningún poder sobre las conciencias y sobre sus opiniones religiosas y que la majestad de la religión y el respeto profundo que se le debe no consiente que sea objeto de deliberaciones; considerando que la devoción de la Asamblea Nacional al culto católico, apostólico y romano no puede ser puesta en duda desde el momento en que este culto va a convertirse en el capítulo más importante del gasto público y en el que, con un movimiento unánime de respeto, ha manifestado sus sentimientos en el único modo conveniente a la dignidad de la religión y al carácter de la Asamblea Nacional, decreta que no puede ni debe deliberar sobre la moción propuesta y que pasa al orden del día relacionado con los bienes de la Iglesia».

también por la disposición, que les permitía permanecer en sus propios conventos. En cuanto a las congregaciones masculinas, se dieron más secularizaciones que permanencias. Hubo conventos de benedictinos y otras congregaciones donde se secularizaron todos sus miembros, comenzando por el abad, mientras otros permanecieron dentro de la regla. ¿Por qué en algunas órdenes, como benedictinos, cistercienses, dominicos..., la salida fue masiva, mientras la fidelidad constituyó la nota característica de otras, como capuchinos, cartujos o trapenses? ¿Qué denotaba esta diversa actuación? Las religiosas, por su parte, más sumisas a su regla, más pobres y sacrificadas, permanecen, en general, fieles a sus votos.

No resulta fácil todavía conocer todos los casos ni las causas; jugó la mayor o menor decadencia, pero no sólo.

**2. La «Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano».**—La *Declaración*, aprobada el 26 de agosto, constituye el símbolo de la revolución de 1789<sup>25</sup>. *Los hombres nacen libres y permanecen libres e iguales en derechos*; esta afirmación memorable resume la obra de la revolución del 14 de julio y del 4 de agosto. La *Declaración* es esencialmente el acta de defunción del Antiguo Régimen, es una declaración de principios que, a semejanza de la que precede a la Constitución americana, marcará las pautas de su filosofía y de su orientación.

En cuanto al tema religioso, sin embargo, se nota que la *Declaración* ha sido redactada al inicio de la revolución, cuando todavía el clero y, sobre todo, la tradición religiosa tenían bastante fuerza. Ya en 1787, un edicto real que concedía a los protestantes el derecho al estado civil y a conseguir algunos puestos introducía una cierta tolerancia. En esta *Declaración* se pretendió garantizar a protestantes y judíos no sólo la plenitud de los derechos civiles, sino también la completa libertad religiosa y la igualdad de todas las confesiones religiosas. No se llegó a tanto en la formulación e incluso su definitiva redacción parecía favorecer al catolicismo: «Nadie puede ser molestado por sus opiniones, incluso religiosas, en tanto su manifestación no altere el orden público establecido por la ley».

En realidad se trataba de un planteamiento naturalista y racionalista que daría pie a todas las reformas anticlericales posteriores. Mathiez escribe: «Los principios de 1789 son pre-

<sup>25</sup> LEFEBVRE, G., 1789: *Revolución francesa* (Barcelona 1973) p.223.

sentados como un cuerpo de doctrina que se basta a sí misma y recibe su valor de la evidencia racional y en modo alguno de la revelación»<sup>26</sup>. Y, sin embargo, todos los clérigos presentes en la sala la aprobaron con entusiasmo y confianza.

3. **La «Constitución civil del clero».**—El artículo 3.º de la *Declaración de los derechos del hombre* afirmaba que el principio de toda soberanía reside esencialmente en la nación. Para A. Mellor, «la *Constitución civil del clero* fue el fruto monstruoso de la conjunción del galicanismo con esta *Declaración*»<sup>27</sup>. Era un intento de secularizar la Iglesia; no porque no se reconociese su importancia y su labor en la sociedad, sino porque se integraba y se subordinaba a la política general del país.

Hemos estudiado en otro capítulo las líneas generales de esta *Constitución*. Los obispos señalaban la imposibilidad de aceptarla a causa de que había sido elaborada y promulgada sin contar con la potestad espiritual, por la intromisión de los no-católicos entre los electores y por la separación institucionalizada entre los obispos y el papa. Esta queja no supone ciertamente abandono de sus principios galicanos, sino conciencia de que se había ido demasiado lejos. Boisgelin, arzobispo de Aix, refleja la opinión del episcopado cuando afirma que unos cambios tan profundos no podían establecerse «sin recurrir a la intervención de un concilio nacional o del jefe de la Iglesia universal»; pero la Asamblea no estaba dispuesta ni a lo uno ni a lo otro.

El 30 de octubre de 1790, los obispos-diputados publican una *Exposition des principes sur la «Constitution civile du clergé»*, donde presentan con claridad los puntos inaceptables y reformables de esta *Constitución*, a la vez que reafirman su ánimo de concordia y colaboración con el poder civil. Estos decretos, afirman, se han establecido sin contar para nada con la Iglesia, y, sin embargo, hay materias que sólo pueden ser reguladas por ella<sup>28</sup>; la jurisdicción de los obispos no proviene del Estado, como parece desprenderse de la *Constitución*, sino

<sup>26</sup> MATHIEZ, *La Révolution et l'Église* (París 1910).

<sup>27</sup> MELLOR, A., *Histoire de l'Anticléricalisme française* (París 1968) p.126.

<sup>28</sup> «La enseñanza de la fe, la administración de los sacramentos, el orden de las santas ceremonias, una jurisdicción puramente espiritual, las reglas de una disciplina limitada a los objetos de la religión: estos poderes no los tiene la Iglesia de los soberanos de la tierra, y éstos no pueden sustraerlos» (*Exposition des principes sur la Constitution Civile du Clergé* [París 1801] p.7).

de la Iglesia; la institución canónica, según una costumbre ya plurisecular, es concedida por el papa, y la vuelta a las primitivas costumbres implicaba la puesta en marcha de los concilios provinciales; la elección de los obispos no puede ser realizada por una asamblea política, sino por una comunidad de creyentes<sup>29</sup>. Según los obispos, quien podía solucionar una situación tan difícil y tan cercana al cisma era «el sucesor de San Pedro, que, colocado en el centro de la unidad católica y de la comunión, debe ser el intérprete de la Iglesia universal»<sup>30</sup>.

Casi todo el episcopado del país se adhirió a este documento, la mitad de los sacerdotes-diputados lo firmaron, pero Roma mantuvo su silencio durante cinco meses más. Es verdad que cartas y documentos privados indicaban la postura negativa de Pío VI, pero no cabe duda de que, en momentos tan difíciles y confusos, la voz firme y autorizada del pontífice hubiese ayudado a sacerdotes y fieles, incluso en una nación donde la jerarquía no había colaborado a favorecer la autoridad pontificia. A lo largo de los años de la revolución, la actuación de Roma aparece a menudo sorprendente: lenta, tardía, excesivamente silenciosa. ¿Por qué? ¿Por temor a perder propiedades temporales, por motivos políticos? ¿Por miedo a un cisma no imposible? ¿Por desconocimiento de la postura de la Iglesia galicana y aprensión de que una precipitada condenación romana engendrara en los obispos franceses la sospecha de que se intentaba atacar las tradicionales libertades galicanas? ¿Por temor a agravar aún más la difícil postura del rey? Probablemente influyeron todos estos motivos, de desigual importancia según las épocas, pero para una valoración más exacta conviene tener en cuenta, por una parte, la presión creciente del grupo de aristócratas y eclesiásticos residentes en Roma, y que insistían para que el papa condenase abiertamente la revolución, y, por otra, que, de hecho, el papa había expresado su opinión negativa tanto en cartas al rey como en diversos consistorios, opinión que permaneció secreta durante estos meses. En cualquier caso, el prolongado silencio,

<sup>29</sup> «Era el pueblo, era el clero el que participaba en las elecciones. El clero ejercía la principal influencia, y el pueblo votaba. El pueblo estaba compuesto por el cuerpo de los fieles; se trataba de la reunión de los miembros de la Iglesia católica en cada diócesis con motivo de uno de los temas más importantes de la religión. No se trataba de ejercer los derechos ciudadanos en una asamblea política, para nombrar administraciones civiles; se trataba de nombrar un obispo en una asamblea religiosa» (ibid., p.28-29).

<sup>30</sup> Ibid., p.75-76.

unido a las especulaciones y a los bulos que rápidamente circularon, dio lugar a que se profundizaran las divisiones en el interior de la Iglesia francesa.

El 10 de marzo de 1791, Pío VI condenaba la *Constitución civil del clero* por medio del breve *Quot aliquantulum*<sup>31</sup>, del modo más tajante y completo, al no encontrar «desde el comienzo al fin nada que no resulte peligroso y reprehensible», pero les preguntaba a los obispos miembros de la Asamblea Nacional si existía todavía un modo de conciliación que no se opusiera al dogma y a la disciplina de la Iglesia. El 13 de abril, el breve *Caritas* calificaba como sacrílegas las elecciones, consideradas como ilegítimas y nulas, y declaraba suspendidos de toda función episcopal a los obispos consagrantes y consagrados.

4. **El juramento constitucional.**—El 27 de noviembre, la Asamblea Constituyente determina que todos los obispos, párrocos y, en general, quienes ejercitasen como funcionarios públicos debían jurar «ser fieles a la nación, a la ley y al rey, y mantener con toda su fuerza la Constitución decretada por la Asamblea Nacional y aceptada por el rey». Quienes se negasen a prestar el juramento serían considerados como dimisionarios.

Es el inicio de una política que va a durar años, el intento de asegurarse fidelidades a base de juramentos, era el último acto de una situación que había durado casi año y medio. Según Aulard, este juramento iba a «romper la unión de la Iglesia y el Estado, procurando una discordia que anunciaba la guerra civil». En cualquier caso, la revolución no consiguió la Iglesia nacional que perseguía, sino una porción identificada con su política, a la vez que empujaba a quienes dudaban o a quienes no admitían esta Constitución al mismo campo de los realistas, de los reaccionarios, de los contrarrevolucionarios.

La crisis de conciencia era grave: tenían que elegir entre ser fieles a la Iglesia o a la nación. Dificultaba la elección el silencio de Roma y el hecho de que muchos sacerdotes edu-

<sup>31</sup> Esta *Constitución* «destruye los dogmas más sagrados y la disciplina más solemne de la Iglesia, destruye los derechos de la primera Sede Apostólica, los de los obispos, los sacerdotes, las órdenes religiosas de ambos sexos y de toda la comunión católica; abole las ceremonias más santas, se apodera de las propiedades e ingresos eclesiásticos y comporta tales calamidades, que no podrían creerse si no se las experimentase» (THEINER, A., *Documents inédits relatifs aux affaires religieuses de la France. 1790-1800* [París 1857] I 32-71).

cados en el galicanismo del Antiguo Régimen no eran capaces de comprender dónde se encontraba la diferencia<sup>32</sup>. Pocas veces encontramos un ejemplo tan claro del mal causado por la separación existente entre clero y jerarquía como en este caso: algunos obispos habían huido, y su condenación carecerá de autoridad, mientras la condenación de los presentes estará viciada para muchos de sus sacerdotes por la sospecha de que el motivo principal no era religioso ni eclesiástico, sino económico y social.

Además, el galicanismo eclesiástico había convencido a muchos de que de la misma manera que el obispo no recibía la jurisdicción del papa, el sacerdote no la recibía del obispo, y el galicanismo político les había acostumbrado a un Estado invasor y entrometido. En realidad, en los cuadernos de quejas encontramos que el clero confía en el rey para la reforma de la Iglesia. ¿No había sancionado el rey la nueva legislación? Parece deducirse que esta Constitución no es fruto de una nueva herejía, sino consecuencia y última conclusión de la práctica y doctrinas de los últimos siglos. Se trataba, en una palabra, de llevar hasta las últimas consecuencias las famosas libertades galicanas.

Luis XVI sancionó el 26 de diciembre el decreto del 27 de noviembre, por lo que, según las disposiciones del decreto, los diputados eclesiásticos contaban con ocho días para prestar el juramento<sup>33</sup>. Grégoire fue el primero en jurar, y, al cabo de la semana, un poco menos del tercio de la representación eclesiástica había seguido su ejemplo. De 44 obispos, sólo Talleyrand y Gobel lo prestaron.

<sup>32</sup> Grégoire, probablemente el personaje más representativo de la Iglesia constitucional, declaraba «no encontrar nada en la *Constitución civil del clero* que atacase las santas verdades que debemos creer y enseñar. Sería injuriar, calumniar a la Asamblea Nacional, suponer que tienen la intención de entrometerse en el santuario..., jamás ha querido inmiscuirse mínimamente en el dogma, en la jerarquía, en la autoridad espiritual del jefe de la Iglesia. Reconoce que estos temas permanecen fuera de su alcance. En la nueva circunscripción de diócesis ha querido únicamente determinar las formas políticas ventajosas para los fieles del Estado: el título *Constitución civil del clero* enuncia suficientemente la intención de la Asamblea Nacional...».

<sup>33</sup> La fórmula del juramento era: «Yo juro preocuparme con interés por los fieles de la diócesis (o de la parroquia) que me ha sido confiada, ser fiel a la nación, a la ley y al rey, y mantener con todas mis fuerzas la constitución decretada por la Asamblea Nacional y aceptada por el rey» (PLONGERON, B., *Conscience religieuse en révolution* [París 1969] p.32).



En el país, de 160 obispos, juraron 7, y del clero parroquial probablemente juró la mitad, es decir, un tercio del clero en su conjunto. Resulta difícil conocer las estadísticas y varía mucho de región a región, y de zonas a zonas dentro de la misma región. En favor o en contra del juramento jugó la tradición histórica, la presión social, antiguas rivalidades, influencias universitarias, ejemplos de los superiores de los seminarios, la persuasión de un sacerdote estimado o argumentos teológicos, razones pastorales o simples factores humanos <sup>34</sup>.

Algunos juraron con restricciones mentales o expresas, y otros se retractaron tras recibir el breve pontificio o por otros motivos <sup>35</sup>. No tenía que resultar fácil para muchos sacerdotes, imbuidos de las ideas galicanas adquiridas en el seminario, comprender los aspectos inadmisibles, contrarios no sólo a Roma, sino a las «libertades de la Iglesia francesa», que tanto habían defendido sus obispos.

Este juramento y las consecuencias de él derivadas representaba el final de la Iglesia galicana. Primero desapareció como estamento separado; la nacionalización de sus bienes supuso el fin de su influjo económico, y el abandono de los privilegios subrayó la integración en un mismo cuerpo social. Finalmente, la no aceptación del catolicismo como religión de Estado y la división de la Iglesia en dos mitades señalan la desaparición de la antigua institución.

**5. La Iglesia constitucional.**—La nueva división de diócesis y parroquias tenía que coincidir con las provincias y ayuntamientos, provocando innumerables inconvenientes. Motivos históricos, sociológicos y de prestigio dificultaban una solución a menudo más racional, pero no siempre más pastoral, y en cualquier caso contraria a la tradición y las costumbres.

Sólo cuatro obispos habían jurado; luego todos los demás debían considerarse dimisionarios. Talleyrand dimitió poco después de su juramento, y, dado que la nueva distribución civil preveía 83 diócesis, había que elegir 80 nuevos obispos.

<sup>34</sup> CHRISTOPHE, P., *Le Choix du clergé dans les révolutions de 1789, 1830 y 1848* (Lille 1975) I 65-76. Resulta interesante comprobar que hubo más juramentados entre los sacerdotes de edad que entre los más jóvenes.

<sup>35</sup> Muchos sacerdotes juraron con la misma reserva del obispo de Clermont: «exceptuando formalmente los temas que dependen de la autoridad espiritual». Es decir, aceptaban la *Constitución civil* por motivos pastorales, pero se negaban a romper con Roma y a relacionarse con el obispo intruso.

Entre enero y marzo de 1791 se reunían todos los domingos los ciudadanos de cada departamento con derecho a elegir los nuevos funcionarios eclesiásticos. Todos los electores asistían primero a una misa solemne, según estaba prescrito. A menudo, dadas las circunstancias, se abstenían los católicos más conscientes o más escrupulosos, pero asistían con entusiasmo los protestantes o acatólicos en general. Son elegidos 54 párrocos, un obispo, Gobel, un vicario general, 7 canónigos, 8 profesores. Entre los elegidos encontramos incrédulos, escandalosos, prorrevolucionarios; pero también sacerdotes piadosos y honestos o luchadores, que intentaban que sus ideas triunfasen <sup>36</sup>.

Talleyrand dio la institución y consagró a los primeros obispos para «evitar el presbiterianismo y salvar la constitución jerárquica de la Iglesia» <sup>37</sup>. Fue su última función litúrgica, y la realizó según todas las disposiciones litúrgicas y con la intención de transmitir la plenitud del sacerdocio. Faltó, naturalmente, la lectura de las bulas pontificias y el juramento de fidelidad al papa. Las consagraciones se multiplican. Sólo Gobel consagrará a 47 obispos desde febrero a mayo de 1791 <sup>38</sup>. Los nuevos obispos intentarán, a través de sus actos y pastorales, explicar al pueblo, e incluso al papa, el porqué de sus derechos.

Encontrar 80 candidatos al episcopado no resultó complicado, pero cubrir las vacantes de las parroquias era tarea ardua, y en muchas diócesis imposible a causa del número de sacerdotes no juramentados o refractarios. Se aceptaron como candidatos a religiosos salidos de sus conventos y que querían convertirse en funcionarios públicos, reclutando en otras diócesis o incluso permitiendo la continuación de los refractarios. La situación se agravaba ante la escasez de vocaciones, que mantenía los seminarios casi vacíos.

Los obispos constitucionales abrevian el tiempo de formación e incluso ordenan a algunos casados, como en Angulema

<sup>36</sup> PISANI, P., *Répertoire biographique de l'épiscopat constitutionnel* (París 1907) p.22ss. Según Lamourette, uno de los obispos así elegidos, no tenía importancia la presencia de los no-católicos, ya que sólo pueden elegir a los ya sacerdotes, por lo que no se pronuncian sobre su aptitud para el ministerio, sino sobre sus capacidades administrativas.

<sup>37</sup> TALLEYRAND, Ch. M., *Mémoires*, publicadas por el duque de Broglie (París 1892) I p.135s.

<sup>38</sup> PIORO, G., *Institution canonique et consécration des premières évêques constitutionnels*: AHRF (1956) p.366.

y Arras<sup>39</sup>. A comienzos de 1793, el clero constitucional contaba con unos 30.000 sacerdotes, de valor muy desigual<sup>40</sup>, pero suficientes para hacerse cargo de la administración y la pastoral de la Iglesia francesa.

De hecho, en el suelo francés existían dos iglesias, la constitucional y la refractaria; la primera, legal, en plenitud de derechos y en posesión de las catedrales, parroquias, palacios episcopales y seminarios, y la otra, fuera de la ley; la primera con la condición de Iglesia estatal, la otra con el mismo *status* de los protestantes, tolerados, pero sin derechos.

La polémica y el enfrentamiento de las dos iglesias se hace inevitable. Se enfrentan los dos obispos de una misma diócesis y los dos párrocos de una misma iglesia. A menudo el pueblo no entiende las razones últimas de la división, pero se mueve por el sentimiento de afecto a los antiguos pastores o por su identificación con el antiguo o con el nuevo orden de cosas. A menudo, los «romanos» no acuden a las ceremonias de los juramentados, no aceptan sus sacramentos, entierran a sus muertos directamente o continúan dirigiéndose a su antiguo párroco, aunque viva desterrado. Se discutía públicamente sobre la validez y la licitud de los sacramentos administrados por los constitucionales. Pero se encuentran con el inconveniente de que los registros civiles se encuentran en manos de los juramentados, y sólo ellos podrán conceder los certificados necesarios de bautismo, matrimonio o defunción.

A menudo, los sacerdotes refractarios siguen pidiendo órdenes a los obispos exiliados, y esto, en momento de guerra, podía ser considerado como una traición. En realidad, no todos estos sacerdotes tenían una mentalidad común. Muchos realistas querían condenar no sólo la *Constitución civil del clero*, sino también toda la labor constituyente, encadenando el futuro de la Iglesia a una opción política concreta; pero otros sacerdotes se sienten identificados con muchos postulados sociales de la revolución, aunque no admiten las intromisiones en el campo religioso. Por su parte, algunos patriotas

<sup>39</sup> LEFLON, J., *Le clergé de second ordre sous le consulat et le premier Empire*: Revue d'Histoire de l'Église de France 21 (1945) p.103.

<sup>40</sup> En tiempo de Napoleón, el obispo concordatario de Carcassonne juzgaba así a los sacerdotes constitucionales de su diócesis: «Puedo certificarlos que, entre los sacerdotes llamados constitucionales, no encuentro a cuatro a quienes pueda confiar una parroquia grande; la mayoría han sido ordenados sacerdotes por el primer obispo constitucional sin conocer apenas el latín necesario para entender el oficio, sin haber estudiado apenas seis u ocho meses de teología en libros que no entendían» (CHRISTOPHE, o.c., p.92).

empiezan a comentar que son incompatibles la revolución y el catolicismo.

Durante los seis primeros meses de 1791, la mayoría de los obispos antiguos abandonan sus diócesis. El 4 de abril, la iglesia de Santa Genoveva fue transformada en panteón de las glorias de Francia. Allí se enterró el cadáver de Mirabeau y se trasladaron los restos de Voltaire y Rousseau. En mayo se rompen las relaciones diplomáticas entre Roma y París. Luis XVI intenta huir de Francia el 21 de junio, pero es apresado antes de llegar a la frontera y devuelto a París <sup>41</sup>. En su capilla sólo celebran sacerdotes no juramentados. Por estos y otros motivos, el pueblo relaciona monarquía absoluta y refractarios; a éstos, con los enemigos de la revolución.

En un intento de acomodo, la Asamblea dictaminó el 7 de mayo que los refractarios podían celebrar la misa—sin administrar otros sacramentos y sin predicación—en cualquier iglesia y que los católicos «romanos» podían reunirse para celebrar su culto en cualquier lugar por ellos alquilado <sup>42</sup>, con la única condición de que no atacasen la Constitución. Esta política de moderación fue rechazada por todo el mundo: por los constitucionales, que no quieren perder sus privilegios; por los refractarios <sup>43</sup> y, sobre todo, por los patriotas, que deciden vigilar a los papistas y no permitirles reuniones ni celebraciones.

Aparecía así la dualidad de poderes, típica de las revoluciones populares: junto a la autoridad legal actúa la autoridad de los clubs, más tarde de la comuna, dominada por los extre-

<sup>41</sup> Pío VI, creyendo que Luis XVI ha conseguido huir, le escribe: «No os auguramos una rápida, pacífica y gloriosa vuelta a vuestro reino, la restauración de vuestro poder y de vuestros derechos. Que la religión os acompañe junto a los obispos, que volverán a tomar posesión de sus sedes; que reine sobre vuestros pueblos, en los cuales habréis aniquilado el espíritu de rebelión, cuyas almas habréis conducido a las buenas costumbres, a la piedad, al deber» (THEINER, A., *Documents inédits* I p.100s). Evidentemente, este lenguaje no reconoce ningún aspecto positivo en la Revolución francesa.

<sup>42</sup> Talleyrand defendió con valentía la libertad religiosa: «Es hora de que se sepa que la libertad de opinión no forma parte en vano de la *Declaración de derechos del hombre*, que es una libertad plena y entera, una propiedad real, no menos sagrada, no menos inviolable que todas las demás, y a la que se le debe protección».

<sup>43</sup> Maury «prefería un culto clandestino a un culto vigilado por las autoridades, prefería para la verdadera Iglesia el martirio a la pacificación» (BASTID, P., *Sièges et sa pensée* [París 1970] p.113). Los refractarios no querían celebrar en templos ocupados por constitucionales, a quienes trataban como en otros tiempos trataban los católicos a los arrianos o a los donatistas.

mistas, que en provincias y en la misma capital actuarán frente al Gobierno, no permitirán el culto de los refractarios, les obligarán a abandonar las diócesis o internarán a quienes se niegan a marcharse<sup>44</sup>.

## V. ASAMBLEA LEGISLATIVA (1791-92)

El 29 de septiembre de 1791 finalizaba su tarea la Asamblea Constituyente con el compromiso de que ninguno de sus miembros pertenecería a la nueva Asamblea. En ésta entraban 400 abogados, 27 eclesiásticos juramentados, de los cuales 10 obispos. Entre los diputados más conocidos, Danton, Robespierre, Marat, Desmoulins, etc.

La inquietud religiosa y la preparación de la guerra llevó a la legislativa a una política represiva con relación a los refractarios, a los que identificaban con los enemigos del interior. El 29 de noviembre decide que todos los eclesiásticos deben prestar, en el plazo de ocho días, el juramento cívico, de forma que quien no cumpla con este mandato debe ser considerado como «sospechoso de rebeldía contra la ley, de malas intenciones contra la patria y entregado a la vigilancia de las autoridades constituidas», privados de pensión y alejados de los pueblos. El rey se negó a confirmar esta ley el 19 de diciembre, pero la mayoría de los departamentos actuaron como si la ley hubiese sido aprobada: se cerraron los oratorios, y las comunidades todavía existentes fueron dispersadas, se encerraron a sacerdotes y religiosos en antiguos seminarios y conventos. Comenzó el éxodo a las ciudades, y sobre todo a París, donde podían pasar más fácilmente inadvertidos.

Era el inicio de la persecución<sup>45</sup>. El 27 de mayo, la Legislativa votó la deportación de todo refractario denunciado por 20 ciudadanos. Francia entró en guerra con algunos países vecinos. En Roma se reunieron numerosos emigrados, dando a la ciudad un tono antirrevolucionario, y Pío VI escribió a numerosos monarcas europeos sobre los peligros de la hora presente. El 10 de agosto caía Luis XVI, y con él parecía desapa-

<sup>44</sup> LEFLON, J., *La crise révolutionnaire. 1789-1846*; t.20 de la *Histoire de l'Église*, publicada bajo la dirección de Fliche, A., y Martin, V. (París 1949) p.120.

<sup>45</sup> «La frontera de la hostilidad pasaba entre los franceses, cada uno contaba con el apoyo de extranjeros, tal como había sucedido en las guerras de religión. Se trataba de una guerra religiosa en razón del conflicto entre los poderes revolucionarios y la Iglesia refractaria, su clero, sus fieles» (REINHARD, M., *La chute de la Royauté* [París 1969] p.277).

recer lo poco que quedaba de la Iglesia galicana: todos los sacerdotes no juramentados debían abandonar el país en quince días, so pena de ser deportados a Guayana.

Comenzaron los arrestos en masa de aquellos sacerdotes considerados ya como enemigos de la nación. Desde el 2 de septiembre, y durante tres días, se dan los asesinatos incontrolados: de 1.100 víctimas, alrededor de 300 eran sacerdotes, y de éstos, tres obispos. Todavía hoy aterroriza la lectura de aquellas jornadas: el asalto, por parte de una multitud obsesionada y enardecida, de los inmensos edificios de la abadía de Saint Germain, el convento del Carmelo y algunos edificios más utilizados como prisiones. En algunos casos se dan simulacros de juicios, y en otros muchos se producen los linchamientos, sin más preliminares. Todavía hoy no se está seguro si la elección decisiva para los sacerdotes era el juramento o la muerte<sup>46</sup>. En cualquier caso, no cabe duda de que asistimos a uno de estos casos difícilmente explicable desde el punto de vista historiográfico: en un momento determinado aparece como componente el odio religioso, a veces irrefrenable y arrojado en otras motivaciones, pero indudablemente presente. Aunque los girondinos en el poder se defendieron contra la acusación de haber provocado este Terror, no hay duda de que fueron preparando el ambiente en el que fueron posibles estos sucesos: prohibieron las procesiones y el hábito talar, cerraron los conventos aún existentes, ordenaron la deportación de los sacerdotes y, sobre todo, colaboraron en la extensión del convencimiento de que todo no juramentado estaba en connivencia con el enemigo y constituía un peligro interno<sup>47</sup>.

<sup>46</sup> Según Plongeron, y sin que aporte demasiados argumentos, las razones eran más políticas que religiosas. Cf. *Conscience religieuse et Révolution* (París 1969) p.36-74.

<sup>47</sup> Después de la batalla de Valmy, un obispo constitucional tan moderado como Philbert consideraba a los refractarios como traidores a la patria. Cf. CHRISTOPHE, P., o.c. I 110. En realidad, todo levantamiento contrarrevolucionario en el interior del país contaba con el apoyo de estos sacerdotes, y en el exilio, el episcopado consideraba como un punto de honor su fidelidad al rey y a la familia real, también exiliada, y colaboraba a menudo con quienes esperaban el triunfo de la causa monárquica a través de una derrota de Francia. El 3 de septiembre, la comuna de París envía a todos los municipios de Francia una circular en la que se señala que «una parte de los conspiradores feroces detenidos en las prisiones ha sido ajusticiada por el pueblo; actos de justicia que han resultado indispensables para detener por el terror a las legiones de traidores encerrados en sus muros en el momento en que iban a reunirse con el enemigo, y, sin duda, la nación se apresurará a adoptar esta medida tan útil y necesaria». Cit. en PAPON, *Histoire de la Révolution* (París 1815) t.6 p.277.

El éxodo se convirtió en huida desordenada. Se habla de cerca de 40.000 sacerdotes refugiados en todos los países europeos, mientras muchos permanecían en Francia ejerciendo su ministerio con peligro de su vida.

La caída de la monarquía implicaba la caducidad de la Constitución y del juramento de fidelidad a la *Constitución civil del clero*. El laicismo del Estado progresó aceleradamente desde la caída del rey. El 18 de agosto, la Asamblea suprimió las congregaciones religiosas dedicadas a la enseñanza y caridad y puso a la venta todos sus bienes. El 3 de septiembre, la Asamblea decidió imponer a todos los ciudadanos un nuevo juramento: «Juro ser fiel a la nación, mantener con toda mi fuerza la libertad, la igualdad, la seguridad de las personas y de las propiedades y morir, si es necesario, para que se ejecute la ley». Era el juramento llamado de la libertad-igualdad.

Este juramento, que suplía a los otros, perturbó nuevamente a los sacerdotes. Era verdad que en éste no se trataban temas religiosos, pero los conceptos de libertad-igualdad no quedaban claros, y, por otra parte, el papa había condenado la libertad de conciencia. Sin embargo, para muchos católicos esta libertad sólo significaba exclusión del despotismo y de la servidumbre, la misma justicia y los mismos derechos políticos para todos. Por otra parte, ¿se podía morir por la ejecución de cualquier ley, sin distinguir entre las que son justas y las injustas?<sup>48</sup> El momento era difícil; la situación, angustiosa; el peligro de persecución, inminente. ¿Qué hacer? Émery, superior de San Sulpicio, de mucho prestigio, piensa que se puede prestar este juramento «en el buen sentido que es susceptible y que aparece como el más natural y legítimo».

No todos estaban de acuerdo. La mayoría de los exiliados, lejos de todo peligro, son contrarios; pero en su opinión contaban tanto, si no más, los argumentos políticos como los religiosos<sup>49</sup>. También Roma, a través del secretario de Estado, se mostró contraria a su aceptación. La consecuencia de estas opiniones encontradas se tradujo en una nueva división entre diócesis y entre sacerdotes refractarios, y, sin embargo, ¡cuántos ejemplos admirables de entrega y de pastoral aun a riesgo

<sup>48</sup> LATREILLE, A., *L'Église catholique et la Révolution* I 121s.

<sup>49</sup> Escribía Émery: «Temblaríais si fueseis testigo de hasta qué punto es funesta a la religión la prevención de algunas personas dominadas por posturas contrarrevolucionarias muy mal comprendidas, y para quienes la religión, en lugar de ser un fin, es sólo un medio» (LEFLON, J., *Mon-sieur Émery* [París 1946] I 247s).

de su vida! <sup>50</sup> Ejerciendo mil oficios diversos, permanecieron junto a los enfermos y necesitados, ejercitaron su ministerio, bautizaron, confesaron, bendijeron matrimonios en secreto y enseñaron el catecismo a los niños, visitaron a los enfermos y les dieron los últimos sacramentos <sup>51</sup>.

El 20 de septiembre de 1792, en su última sesión, la Legislativa decretó que los registros de nacimientos, matrimonios y muertes debían pasar a los oficios municipales. Aparentemente, el motivo estaba en que los no juramentados no querían entregarlos a sus sucesores, con la consiguiente confusión y desconcierto. En realidad, nadie dudaba de que se trataba de un paso decisivo en el camino de la secularización y de la separación del Estado y de la Iglesia. Desaparecía una costumbre milenaria y una de las causas de influjo social más tradicional. Ese mismo día, considerando que «el matrimonio no es más que un contrato civil» y que «la facultad de divorcio proviene de la libertad individual que con un compromiso indisoluble desaparecería», la Asamblea instituía el divorcio.

## VI. LA CONVENCION. PROCESO DE DESCRISTIANIZACION (1792-95)

Al día siguiente de su constitución, el 22 de septiembre, la Convención proclamó la república y poco después se inició el proceso del rey, que fue ejecutado el 21 de enero de 1793. El proceso anticlerical siguió su curso, hasta convertirse en un orgánico intento de descristianización. La evolución desde 1789 a 1795 es inexorable y está en función de los actores principales, que actúan primero en la Asamblea y después en los órganos de poder paralelos: clubs, comuna de París, delegados del poder central en las provincias.

No parece que se pueda admitir la teoría de Aulard de que la progresiva lucha antieclesiástica se debe al estado de

<sup>50</sup> Los vicarios capitulares de Chambéry instruían así a los sacerdotes itinerantes: «Podéis, si lo juzgáis oportuno, presentaros como un pequeño comerciante o como un obrero que busca trabajo. Tendréis en cada parroquia la indicación de una casa segura. Caminaréis sólo durante la noche y por caminos apartados. Os alojaréis preferentemente en casa de personas pobres, y, si llega el caso, en granjas, incluso sin que lo sepan los propietarios, para no comprometerles. Permaneceréis con los enfermos sólo el tiempo necesario para administrarles los sacramentos» (GROS, L., *Le clergé de Maurienne pendant la Révolution (1792-1802)* [Chambéry 1965] p.98).

<sup>51</sup> CHRISTOPHE, P., o.c., I 118.



guerra y a la reacción interna contrarrevolucionaria<sup>52</sup>, ni la de Mathiez, en el sentido de que el Terror suponía la sustitución del catolicismo por otras concepciones religiosas antagónicas<sup>53</sup> impuestas por la sociedad: «Es la sociedad la que dicta a los fieles los dogmas que deben creer y los ritos que deben observar»; ni tampoco, ciertamente, la idea de Barruel de que toda la evolución revolucionaria respondía a una hábil programación previa.

Durante los dos primeros períodos, no sólo no pretendieron la separación Iglesia-Estado, sino que intentaron integrar a la Iglesia en la maquinaria estatal como nunca lo había estado antes, pero utilizando argumentos y antecedentes de la época anterior. De hecho, son generalmente sacerdotes los ideadores de la nueva organización. La identificación de una fórmula política determinada con el bienestar e incluso con la supervivencia eclesiástica acarreará males sin cuento y toda clase de persecuciones. Resulta difícil repartir responsabilidades entre los causantes de esta identificación, pero los absolutistas y un episcopado aristócrata se encuentran en primer lugar. No cabe duda de que la labor de los filósofos se tradujo en una depreciación del papel de la Iglesia, y de los sacerdotes en particular, y en el convencimiento de que bastaba una religión sin grandes complicaciones para moderar la sociedad y contentar al pueblo. Finalmente, hay que tener en cuenta siempre la presencia de un cierto «odio a la religión», difícilmente definible, pero a menudo presente, y que tiene incluso su explicación en algunas páginas evangélicas. Este momentáneo «reinado de las tinieblas» puede explicar cómo un reino tradicionalmente religioso como el francés se convierte durante unos años en una sociedad abiertamente anticristiana, para transformarse de nuevo en la sociedad dominada por los sentimientos tradicionales. Estas razones internas, integradas en el marco de un cambio de sociedad que asiste al traspaso del poder de manos de una aristocracia de sangre a las de la aristocracia económica, acompañada, aunque marginalmente, por el protagonismo de la masa popular y por el fervor y el temor de la guerra, pueden explicar la evolución del tema religioso a lo largo de la revolución.

Los clubs populares, que van adquiriendo creciente protagonismo, son generalmente anticlericales; los panfletos y pe-

<sup>52</sup> AULARD, A., *La culte de la Raison et de l'Être Suprême* (París 1901).

<sup>53</sup> MATHIEZ, A., *Les origines des cultes révolutionnaires (1789-1792)* (París 1904) p.12.

riódicos van demostrando una agresividad llamativa. La comuna de París anuncia que «en un país libre, toda idea de superstición y de fanatismo debe ser destruida y reemplazada por los sentimientos de una sana filosofía y de una pura moral». Van apareciendo cada vez más abiertamente sentimientos y actuaciones anticristianas, pero la política general permanece inalterable, porque el pueblo no parece dispuesto a compartir estos sentimientos. Algunos ayuntamientos intentan suprimir las procesiones tradicionales del Corpus Christi o las misas de Nochebuena, pero el apoyo popular obliga a su mantenimiento. Aparece evidente a mediados de 1793 que los miembros del Gobierno y de los clubs consideran todas estas prácticas puramente supersticiosas, pero no consideran llegado aún el momento de actuar en consecuencia. Se trata también del equilibrio del juego de fuerzas dentro de la Convención.

Esta progresiva actitud antieclesiástica repercutirá fundamentalmente en la Iglesia constitucional. Se la despoja de sus bienes, se venden los palacios episcopales, se prohíbe la utilización de la sotana fuera de los lugares de culto, se les ataca con la acritud con que antes se actuaba contra los refractarios<sup>54</sup>. Al secularizar los registros del estado civil, el Estado se arroga el exclusivo protagonismo en la determinación de los impedimentos matrimoniales y dicta leyes favorables al divorcio y al matrimonio de sacerdotes y religiosas. Es más, favorecen por todos los medios estos matrimonios, pretenden que el sacerdote casado continúe ejerciendo y persiguen a los obispos que no admiten esta situación<sup>55</sup>. Muchos sacerdotes se casan porque lo desean, por temor a las represalias, porque defienden que el matrimonio de los sacerdotes estaba más de acuerdo con el Evangelio y con la primitiva Iglesia que el celibato. Pero en realidad el matrimonio constituye sólo el primer paso. La convención decreta, en noviembre de 1793, que

<sup>54</sup> Marat los acusará con dureza: «Jacobinos, tengo que haceros partícipes de una verdad: vosotros no conocéis a vuestros enemigos más peligrosos; son los sacerdotes constitucionales... Ellos quisieron establecer su trono sacerdotal sobre las ruinas de la libertad. No colaboréis más tiempo con los errores populares; destruid las raíces de la superstición. Decid abiertamente que los sacerdotes son nuestros enemigos. Son los aristócratas, son los realistas, porque sólo los reyes favorecen a los sacerdotes» (CHRISTOPHE, P., o.c., I 125).

<sup>55</sup> Decía Lacouture: «Se trata de establecer el principio de que la Iglesia constitucional debe adoptar todas las leyes del Estado. Así los curas no serían ministros de la religión católica, sino ceremonieros de un culto de Estado más o menos cercano al culto católico» (LATREILLE, *L'Église catholique et la Révolution* I 154).

a todo sacerdote casado, incluso refractario, se le condonará la deportación y la reclusión. Se trataba de una prueba de civismo y de espíritu republicano; pero, naturalmente, poco después se les pedirá que abandonen el sacerdocio, y Gobel, arzobispo de París, primero, y numerosos obispos y sacerdotes después, abandonarán los símbolos, la práctica y la vida sacerdotal. Sólo Grégoire resistirá en la Convención, «católico por convicción y por sentimiento, sacerdote por elección».

La Iglesia constitucional no podía resistir una persecución. La ligereza con que habían sido elegidos sus sacerdotes y su falta de formación influía negativamente. Además, no contaban con el apoyo del pueblo. Finalmente, la razón de su existencia se encontraba en su sumisión al Estado, y, cuando éste decidió suprimirla, la lógica de este principio les colocaba entre la espada y la pared.

La lógica revolucionaria no se contenta con esta destrucción de la institución, sino que ataca la misma idea religiosa cristiana. Entre París y las diversas provincias se rivaliza por conseguir una descristianización más rápida y más completa<sup>56</sup>. Se cierran todas las iglesias, transformándolas a menudo en templos de la Verdad o de la Razón; se destruyen muchas, se funden las campanas, se atacan los cultos cristianos, se propaga el materialismo y el ateísmo, se intenta elaborar una especie de culto dedicado a la república con procesiones cívicas y oraciones a la naturaleza que recuerdan el culto cristiano<sup>57</sup>.

En historia no pueden separarse los hechos religiosos del marco político social, pero menos que nunca durante la Revolución francesa. En junio de 1793, eliminada la Gironda, los montañeses tenían que contar con la presión del movimiento popular, irritado por las difíciles condiciones económi-

<sup>56</sup> Según Soboul, la iniciativa en el proceso de descristianización la llevarían las provincias y no París. Cf. *Les sansculottes parisiens en l'an II* (París 1958) p.290. Para Cobb, la explicación reside en que existe una descristianización legal, provocada por el Gobierno y limitada a unas formas primarias de acción antirreligiosa, y una descristianización revolucionaria, dirigida por los agentes gubernativos, pero que, sobrepasando su misión, actuaban por su cuenta, radicalizando las actuaciones. Cf. *Les armées révolutionnaires*, 2 vols. (París 1963) II 637.

<sup>57</sup> El presidente de la Convención, Héroult de Séchelles, recita esta oración: «En tu seno, en tus orígenes sagrados, este pueblo ha redescubierto sus derechos y se ha regenerado. Tras atravesar tantos siglos de errores y servidumbre, era necesario entrar en la simplicidad de tus caminos para reencontrar la libertad y la igualdad. ¡Oh Naturaleza!, recibe la expresión de la fidelidad eterna de los franceses a tus leyes» (LATREILLE, A., *L'Église catholique* I 167).

cas. Las masas populares, exasperadas por la carestía, imponían las grandes medidas de salud pública. El Gobierno revolucionario estaba compuesto por la burguesía jacobina y por los desharrapados<sup>58</sup>. Son los meses del Terror, y de los Comités de Salud Pública, y del dominio del movimiento popular.

En octubre se reformó el calendario, la medida más anticristiana de la revolución según Aular. Se instituía la era republicana a partir del 22 de septiembre de 1792, primer día de la república. El año se dividía en doce meses de treinta días; cada mes, en tres décadas, completado por los cinco o seis días que sobraban. El *decadi* sustituía al domingo, y en él se instruiría al pueblo sobre el significado de la república y de sus leyes. Se sustituían los nombres de santos en los pueblos y en las personas. En noviembre, la Convención decretó «el derecho de los ciudadanos de adoptar el culto que les convengan y suprimir las ceremonias que les disgusten», con lo cual en realidad se permitía, sin más, acabar con todos los lugares de culto.

El 10 de noviembre se celebra en Notre-Dame la conocida Fiesta de la Razón, en la cual una actriz vestida de blanco personificaba a la Razón. En el interior de la catedral se levantó una montaña de cartón, coronada por un templo griego y rodeada de bambalinas. En torno, antorchas y bustos: Voltaire, Rousseau, Franklin. Hubo discursos, cantos y música. Se anunció que el fanatismo no había podido soportar el brillo de la verdadera luz y se anatematizó a la hidra de la superstición. Paralelamente, se desarrolla el culto a los mártires de la libertad, originado por la devoción popular por Marat; se multiplican las procesiones cívicas, verdaderas parodias de las católicas<sup>58\*</sup>.

<sup>58</sup> SOBOUL, A., *La Revolución francesa* (Madrid 1966) p.237-309.

<sup>58\*</sup> La siguiente descripción traza con precisión el intento de promover un nuevo espíritu religioso: «El espíritu público se ha desarrollado en la última fiesta del Ser Supremo de una manera tan satisfactoria como enérgica. Este día será para los parisinos, sin disputa, el más hermoso de su vida, y, sobre todo, el hombre virtuoso guardará el feliz recuerdo del mismo con la más viva emoción y con interés siempre nuevo. La fiesta, tan imponente por su objeto, ha sido celebrada con una pompa sencilla, majestuosa y verdaderamente digna del eterno autor de la naturaleza. Ahora no se veía brillar en nuestras murallas el fasto de las cortes ni el lujo ruinoso de los déspotas, ni se veía el suntuoso mobiliario del rico insultando la modestia del pobre; no. Una feliz y conmovedora uniformidad reinaba en la decoración externa de nuestras casas, toda ella a expensas de la generosa naturaleza. Festones, guiraldas de flores, abundante follaje, árboles plantados delante de todas las puertas, por todas partes los alegres colores nacionales flotando en los aires; a primera vista

Qué duda cabe de que las actuaciones políticas y eclesiásticas traumatizaron a buena parte de los habitantes y les empujaron a levantarse en contra. La guerra de la Vendée, iniciada en marzo de 1793, fue la más tenaz y la de consecuencias más dolorosas a causa de la dura represión. Los campesinos reclamaban a sus sacerdotes y sólo les obedecían a ellos<sup>59</sup>. Estos levantamientos, estas intermitentes guerras civiles, se produjeron en diversos lugares del país. Bandas realistas, animadas por sacerdotes refractarios y apoyadas por un pueblo que no deseaba tanto la vuelta de la monarquía como la perpetuación de sus costumbres, de sus ritos, de su religión<sup>59\*</sup>. A veces no resulta fácil conocer todas las causas del levantamiento. Resulta interesante saber que toda la región de la Vendée había sido renovada profundamente en el siglo anterior por las misiones de Grignon de Montfort y llevada a una fe sólida. Las condiciones de la represión fueron brutales; el ejército de la Convención tenía orden de «guerra total, matar a todos, incendiarlo todo». Los casos de crueldad fueron numerosos. Para los revolucionarios, este hecho suponía la confirmación de su idea de que la Iglesia era la aliada natural de la reacción y de los movimientos contrarrevolucionarios, y que, por consiguiente, había que proseguir en el camino de la persecución y de la descristianización; pero, por otra parte, convencerá a los más abiertos que difícilmente se puede conseguir una pacificación completa sin un arreglo del problema religioso.

**1. Robespierre: culto del Ser Supremo.**—La mascarada parecía exagerada e incluso poco política a muchos revolucionarios. Robespierre, que despreciaba tanto a la Iglesia como al ateísmo, acepta un Ser Supremo, principio abstracto de justicia y de humanidad, garante de la moral social; piensa que esta creencia es necesaria para el pueblo, y consigue de la Convención el decreto del 6 de diciembre relativo a la libertad de cultos.

Es una época paradójica, en la que, una vez más, el tema religioso permanece mezclado con factores políticos. Aunque el

se hubiese dicho que París se había transformado en un espacioso y bello jardín, en un risueño vergel. Es más fácil sentir que traducir la impresión dulce y profunda que ha hecho en todas las almas sensibles este espectáculo, de un género tan nuevo como pintoresco...» (*Journal de la Montagne*, 21 prairial 1794).

<sup>59</sup> FAUCHEUX, M., *L'insurrection vendéenne de 1793. Aspects économiques et sociaux* (París 1964).

<sup>59\*</sup> TAINE, H., *Origines de la France contemporaine* (París 1901) t.9 p.164-66.

nuevo dictador consiguió la ejecución de algunos de los radicales más conocidos, como Chabet, Desmoulins e incluso Danton, a quienes llamó ateos, nada cambió para los católicos, permaneciendo en vigor los decretos contra los refractarios. Sin embargo, la nueva época demuestra claramente que, apenas los católicos encontraban una oportunidad, intentaban restablecer el culto religioso.

Robespierre, el incorruptible, consiguió de la Convención, el 10 de junio de 1794, un decreto que reconocía la existencia de un Ser Supremo y la inmortalidad del alma<sup>60</sup>. No deseaba que un nuevo fanatismo sustituyese al anterior y estaba seguro de que la campaña de descristianización estaba creando más enemigos de los necesarios. Y, sin embargo, la campaña de descristianización continuó, y en unos meses, con el temor y la coacción, se consiguió que se casaran más sacerdotes que durante todos los años anteriores<sup>61</sup>. De todas maneras, el culto al Ser Supremo suponía, indudablemente, una vuelta a una religión espiritual, que, a pesar de las persecuciones, señala el inicio de una cierta normalización religiosa. El 28 de julio del mismo año, Robespierre es ejecutado, y comienza la reacción termidoriana.

A finales de julio de 1794, la Iglesia constitucional no existía prácticamente. De 83 obispos, 25 habían apostatado, 18 habían entregado sus documentos sacerdotales, dos se habían secularizado sin apostatar, seis permanecían escondidos, ocho habían dimitido y 24 permanecían fieles<sup>62</sup>. Entre los sacerdotes, 24.000 de 29.000 habían abandonado el sacerdocio. No les resultaba fácil encontrar nuevos obispos y casi imposible reclutar sacerdotes. Poco más tarde, el movimiento hacia la Iglesia «romana» se hace imparable, y, apenas los

<sup>60</sup> El decreto es significativo de una mentalidad muy determinada, típica expresión de un pensamiento decimonónico: «Art.1. El pueblo francés reconoce la existencia del Ser Supremo y de la inmortalidad del alma. Art.2. Reconoce que el culto digno del Ser Supremo es la práctica de los deberes del hombre. Art.3. Coloca entre estos deberes: detestar las leyes perniciosas y la tiranía, castigar a los tiranos y a los traidores, socorrer a los infelices, respetar a los débiles, a los oprimidos; hacer a los demás todo el bien posible y no ser injustos con ninguno. Art.7. Celebrará, en los decadi, las fiestas siguientes: del Ser Supremo y de la Naturaleza, del género humano, del pueblo francés, de los mártires de la libertad, de la libertad y la igualdad. (...) Art.11. Se mantiene la libertad de cultos, conforme al decreto del 18 frimario» (*Reimpression de l'ancien Moniteur* [París 1840-43] vol.20, 411).

<sup>61</sup> LFFLON, J., *Le clergé de second ..* (p.108).

<sup>62</sup> PLONGERON, B., *Actes 1968* t 2 p.149 (*Actes des Congrès des sociétés savantes*).

refractarios tienen ocasión de organizar el culto, la mayoría de los fieles acuden a ellos.

En cuanto a los sacerdotes «romanos», la persecución les había llegado antes, de manera que la legislación de la Convención les encontró, bien en el exilio, bien escondidos, y estaban más acostumbrados o más preparados. Es verdad, sin embargo, que encontramos cientos de casos de martirio. Todo sacerdote sujeto a la deportación y, sin embargo, hallado en el país era condenado a muerte. Se conocen casos impresionantes, como los llamados «matrimonios republicanos», en que arrojaban al agua sacerdotes atados con mujeres, o las permanencias durante meses de centenares de sacerdotes hacinados en las bodegas de algunos barcos hasta que perecían víctimas de consunción o de enfermedad, o las expediciones a Guayana, de las que pocos volvieron. Impresionantes también los interrogatorios y las muertes de tantas religiosas, que nos trasladan a los primeros tiempos del cristianismo.

Esta perseverancia en su vocación y en su labor pastoral de centenares de sacerdotes explica el entusiasmo de buena parte del pueblo por su clero y la restauración renovadora de la Iglesia apenas fue posible. A principios de 1794, las comunidades diocesanas contaban con un servicio logístico pastoral completo, aunque en situación precaria: «Un cierto número de misiones se repartían toda la diócesis. Cada una se encontraba bajo la responsabilidad de un jefe de misión, cuya tarea consistía en animar y vigilar la parcela que le habían confiado. Un adjunto le ayudaba durante sus ausencias o le reemplazaba en caso de necesidad. El jefe de misión repartía el territorio entre los misioneros de que disponía. Estos viajaban de un pueblo a otro, aseguraban los servicios religiosos, reanimaban el celo de los fieles; todo con la mayor prudencia. El misionero era ayudado por los laicos: el jefe del pueblo era el encargado de animar a la comunidad cristiana, de presidir las asambleas dominicales y las reuniones de oración cuando el misionero permanecía ausente, de preparar su venida con la mayor precaución y de conservar en lugar secreto los registros de los católicos; por su parte, los catequistas acompañaban al misionero de un pueblo a otro para evitar los peligros y aseguraban en la parroquia la instrucción religiosa de los niños, la visita de los enfermos», etc.<sup>63</sup>

<sup>63</sup> LEDRE, Ch., *L'Église de France sous la Révolution* (París 1949) p.239-44. Cit. en CHRISTOPHE, P., o.c., p.119-20.

La muerte del incorruptible fue considerada por el pueblo, en contra de las intenciones de los golpistas, como el final de una etapa, como la vuelta a la moderación, y así fue en efecto, al menos en el campo económico y político, aunque mucho más lentamente en el campo religioso. De todas maneras, al morir Robespierre, y a pesar del pequeñísimo margen de libertad, se contaba en París con más de 150 lugares de culto donde regularmente se celebraba misa, y un número parecido en la comarca agrícola cercana. Se tiene horror a toda sangre derramada, se piensa que la guillotina ha comprometido a la democracia, se busca el orden y la tranquilidad. Al principio sin decretos ni leyes, surgen iniciativas religiosas, aparecen de nuevo sacerdotes ocultos no se sabe dónde y vuelven las preocupaciones espirituales. El 21 de febrero de 1795 aprueba la Asamblea una ley según la cual la república no protege ningún culto, pero los permite. La ley pone toda clase de cortapisas a la estabilización del culto, no reconoce a ningún ministro y prohíbe los signos externos y las manifestaciones públicas, pero constituye el primer signo de libertad. El domingo de Pascua vuelve a celebrarse espontáneamente en todo el país, se multiplican las capillas, vuelven los sacerdotes, se reanuda con entusiasmo una vida religiosa aparentemente olvidada.

Los últimos meses de la Convención no son lineales y depende de las fuerzas en las que se apoya el Gobierno para que prime la libertad o la restricción. En otoño, poco antes de acabar sus sesiones, la Asamblea impone un nuevo juramento: «Yo reconozco que la universalidad de los ciudadanos franceses son el auténtico soberano y yo prometo sumisión y obediencia a las leyes de la república». ¿Qué hacer? Para quienes consideran que hay que admitir la autoridad constituida, el juramento resulta lícito; pero para los realistas y para los emigrados es inaceptable, dando razón a quienes consideran que los católicos permanecen identificados con la reacción política y dando motivo al Gobierno para la renovación de las leyes contra los deportados y los emigrados<sup>64</sup>. ¿Se trataba de un juramento exclusivamente político? Para la Santa Sede, «la cuestión de la soberanía popular en los principios de las diferentes constituciones otorgadas a Francia desde 1791 y en sus efectos, tal como este desgraciado pueblo los padece, no es puramente político, sino que pertenece esencialmente a la religión». Difícil cuestión, que depende no sólo del análisis de las fórmulas y

<sup>64</sup> MEILLOC, J., *Les serments pendant la Révolution* (París 1904) p.261-62.



de los hechos, sino también de las diferentes mentalidades, y que en cualquier caso causó tantas angustias de conciencia y tantas divisiones.

## VII. DIRECTORIO (1795-99)

Durante este período se practica una separación activa de la Iglesia y del Estado, un laicismo combativo, es decir, marcado por las continuas dificultades y cortapisas interpuestas por el poder civil. Este mantiene su actitud antirreligiosa y antieclesiástica, apoyado por una clase dirigente imbuida de las ideas enciclopedistas, comprometida con las persecuciones anteriores, temerosa de que un *modus vivendi* con la Iglesia ponga en peligro las numerosas propiedades eclesiásticas, adquiridas frecuentemente en ventajosísimas condiciones. Así, al mismo tiempo que se permite una cierta libertad de cultos, el Directorio favorece todo aquello que pueda sustituir al catolicismo en el corazón de los hombres: las fiestas cívicas, la educación laica, la religión natural o racional; impone el calendario republicano e instituye el descanso del *decadi*.

Pero el renacimiento del catolicismo se mostraba imparable. Volvían muchos sacerdotes emigrados, se multiplicaban los actos de culto, surgía un concepto del papado desconocido antes. También la Iglesia constitucional intentaba rehacerse gracias a la actividad y al entusiasmo de Grégoire; pero, sin el apoyo del Estado y con las defecciones sufridas, su autoridad no consigue rehacerse. Los refractarios se muestran absolutamente intransigentes con ellos, y sólo aceptarán su retracción, sumisión y reparación del escándalo.

Y, sin embargo, no todo resulta fácil entre los romanos. Aunque su actuación se realiza dentro de la moderación y el entusiasmo evangélico<sup>65</sup>, la división se introduce de nuevo en sus filas a causa del juramento de sumisión a las leyes de la república, provocada no tanto por motivos religiosos cuanto por su repugnancia a abandonar la causa monárquica.

<sup>65</sup> El vicario capitular De Maistre escribía a los misioneros: «Creed, queridos hermanos, que, si la religión perece entre nosotros, esta desgracia no será causada por la persecución y la violencia, sino que será el efecto de nuestros errores y de nuestra debilidad. Mientras nuestro celo sea iluminado y ardiente, nuestra paciencia a toda prueba, nuestro desinterés sin límites; mientras observemos una disciplina exacta y mientras, sobre todo, permanezcamos estrechamente unidos en un único ideal, nada deberemos temer de los hombres...» (LATREILLE, A., *L'Église catholique* I 235).

La presión de la izquierda es tan fuerte a mediados de 1796, que el Directorio, socialmente conservador, va a apoyarse en la derecha, por lo que dicta algunas normas que tranquilizarán a los católicos: por primera vez se deja de pagar a los sacerdotes, con la idea de proclamar una separación de la Iglesia y del Estado; se restituyen los bienes a los refractarios que habían emigrado voluntariamente, a los ancianos y a los enfermos; se conceden pensiones a las religiosas; se procura no molestar a los sacerdotes que no provocasen dificultades.

La separación de 1794-1802 constituyó un interesante experimento en las relaciones europeas entre la Iglesia y el Estado; pero se trataba de una separación hostil, viciada desde el origen. Así como en los Estados Unidos, único precedente de estas relaciones, la separación se fundamentaba en una confianza mutua entre el Gobierno y las denominaciones cristianas, que se traducía en una colaboración mutua en diversos campos, en Francia la actitud era de clara hostilidad. La separación aparecía como un recurso desesperado, «una política de renuncia», resumida en la frase de uno de sus inspiradores: «Vigilar lo que no puedes impedir»<sup>66</sup>. Ya que no era posible revolucionar el catolicismo (con la aceptación de la *Constitución civil*) ni desarraigarlo con la descristianización, lo mejor era tolerarlo, pero colocándole tales cortapisas y dificultades, que se pudiese conseguir con el tiempo eliminarlo de la conciencia de la nación.

La situación resulta ambigua, como se demuestra en las elecciones de 1797. Muchos emigrados no comprendían que se pudiese separar el altar del trono, y consideraban que una Iglesia reorganizada favorecía la vuelta de la monarquía. En las elecciones triunfa una política contraria a la oficial, y las cámaras legislativas de los Quinientos y de los ancianos pretenden rehacer la política anterior. Dado que los nuevos electos eran, en general, adversarios del régimen, de las leyes y de los hombres de la revolución, inmediatamente formularon los consejos su programa: en el interior, paz religiosa, restauración financiera, fiscalización del Tesoro público, renovación de las administraciones; en el exterior, paz general, condenación de las aventuras y del imperialismo. Esta actitud provoca el golpe de Estado del Directorio del 4 de septiembre de 1797, apoyado en un ejército que mantiene su total oposición a todo lo que represente Antiguo Régimen, y que inaugura la serie de

<sup>66</sup> MATHIEZ, A., *La réaction thermidorienne* (París 1929) p.181.

intervenciones de los militares en la vida política interna del país.

Se intenta, una vez más, dominar la situación con un nuevo juramento «de odio a la monarquía y a la anarquía, de aceptación y fidelidad a la república y a la Constitución del año III». Nueva incertidumbre y nueva división entre el clero católico. Para algunos, este juramento les obligaba a no oponerse de palabra o escrito a la república y consideraban lícito el juramento. Otros entendían que había que odiar a todo lo que provocase derramamiento de sangre, y consideraban que la vuelta de la monarquía tendría esta consecuencia, por lo que se consideraban autorizados para jurar. Pero para muchos, sobre todo emigrados absolutistas, resultaba monstruoso e infame odiar a la monarquía o simplemente odiar poniendo a Dios como testigo. En Roma, la Congregación de los Asuntos de Francia juzga que el juramento es contrario a la ley divina.

El Directorio se arrogó el derecho de deportar a Guayana a los sacerdotes sospechosos de atentar contra la seguridad del Estado. Apenas se dieron ejecuciones; encontramos las deportaciones o concentraciones en las islas de Re y de Oleron de unos 3.000 sacerdotes, de los cuales casi 1.000 provenían de Bélgica; pero se intensificó la persecución, se prescribió la estricta observancia del calendario republicano para «hacer olvidar los últimos vestigios del régimen real y sacerdotal», se promovió el culto a los grandes hombres, la Fiesta de la Naturaleza, el culto a la Razón, y de nuevo las comunidades cristianas vivieron horas de intranquilidad y de vida oculta.

El odio del Directorio hacia la religión era manifiesto, pero le faltaba claramente la base popular, le movía el miedo de su fuerza, y este mismo sentimiento reforzaba su debilidad. Entre los intentos descristianizadores se encuentra el apoyo a la teofilantropía, especie de culto religioso que se caracteriza por la defensa de la república frente al catolicismo romano, considerado como su principal enemigo; por el esfuerzo en mantener unido al pueblo mediante una fraternidad justificada por una relación religiosa; por la exigencia de integrar la creencia abstracta en Dios y en la inmortalidad del alma con una liturgia de inspiración ecléctica; por la convicción de que la verdad de la religión se identifica con su capacidad de garantizar un correcto comportamiento moral<sup>67</sup>.

Por todo esto, este segundo Directorio tenía poca fuerza y coherencia, y pudo gobernar dos años más gracias a golpes

<sup>67</sup> MATHIEZ, A., *La théophilantropie et le culte décadaire* (París 1903).

de Estado, que deshacían las mayorías legislativas que le eran poco gratas. El 9 de noviembre de 1799, un nuevo golpe de fuerza deshizo el Directorio y confió el gobierno a una «comisión consular ejecutiva» formada por dos antiguos directores: Sièyes y Roger Ducos, y por el general Bonaparte. Era el final de un período revolucionario y el inicio de una nueva época.

### VIII. LOS SACERDOTES EXILIADOS Y SU INFLUJO

Mientras la Iglesia sufría en Francia los horrores de la persecución, al menos 30.000 eclesiásticos vivían dispersos en los diversos países europeos. No todos los acogieron con el mismo entusiasmo, y frecuentemente experimentaron la dureza del exilio. La gran mayoría, con su vida edificante, dieron un ejemplo positivo en los diferentes países<sup>68</sup>.

Pío VI anunció que «abría sus brazos a los exiliados de Francia tanto eclesiásticos como laicos», pero no les permitió residir en Roma sin permiso expreso, y fueron repartidos entre las ciudades y campos de los Estados eclesiásticos. El papa creó la Obra Pía de la Hospitalidad Francesa, que centralizó las aportaciones económicas y distribuyó coordinadamente las ayudas entre los miles de personas que las necesitaban. Otros Estados italianos pusieron toda clase de dificultades para aceptarlos. En realidad desconfían del clero galicano y temían su posible contaminación ideológica.

Sorprendentemente, el país que les acogió mejor y donde se encontraron más a gusto fue Inglaterra. En 1795 se encontraban en este reino unos 10.000 sacerdotes y 31 obispos. Contribuyeron a crear un espíritu de apertura y aceptación al mundo católico-romano. El Estado les apoyó, el pueblo contribuye con colectas, se levantan iglesias, no abandonan el estudio ni la preparación intelectual y, en general, son estimados<sup>69</sup>, con-

<sup>68</sup> Aunque no siempre fue así: «Se sabe que la gran mayoría de los obispos de Francia constituyó objeto de edificación para Europa; pero debo confesar con tristeza que la conducta de un pequeño número de ellos no respondió a la gran opinión que se habían formado. Muchas damas pías de Colonia, que esperaban venerar en ellos a Hilario o a Eusebio, permanecieron atónitas al observar su forma poco canónica de vestirse y la frivolidad de sus conversaciones» (PACCA, B., *Mémoire*, 3 vols. [Roma 1830] II p.261).

<sup>69</sup> Pitt dirá de ellos en 1798: «Pocas personas olvidarán la piedad, la conducta irreproachable, la dolorosa paciencia de estos hombres respetables, arrojados de repente a una nación extranjera diferente por su religión, su lengua, sus costumbres. Ellos han conseguido el respeto y la

siguiendo que desaparezcan multitud de prejuicios antipapistas y anticatólicos.

No todos les recibieron bien. En la mayoría de las ciudades y Estados alemanes no fueron acogidos o se les trató mal, mientras en Suiza encontraron paz y toda clase de cuidados tanto entre las autoridades como en el pueblo, tanto entre los católicos como entre los protestantes. El 20 de abril de 1795, Pío VI dirigió a las autoridades del cantón de Friburgo un breve de felicitación y agradecimiento por la caridad demostrada por todo el país.

Unos 7.000 sacerdotes y más de 15 obispos llegaron a España<sup>70</sup>, y fueron recibidos con entusiasmo y devoción. La mayoría de los obispos cobijaron a cuantos sacerdotes se acercaron a sus diócesis, destacando el arzobispo de Toledo, Lorenzana, que sustentó a 500. Todos rivalizaban en cuidarles y se les admiraba como confesores de la fe<sup>71</sup>. Sólo en el monasterio de Montserrat se hospedaron centenares de sacerdotes y cinco obispos<sup>72</sup>.

El Gobierno de Carlos IV, sin embargo, no mostró tanto entusiasmo en el recibimiento, por el temor a que se le introdujesen, de contrabando, ideas revolucionarias o poco acordes con la mentalidad del país, y también, más tarde, por el temor a enojar a las autoridades francesas. Según sus disposiciones, estos eclesiásticos debían vivir juntos, en pequeños grupos, y únicamente en conventos, lejos de Madrid, de las capitales de provincia y de la frontera francesa. No podían predicar ni dedicarse a la enseñanza.

simpatía de todo el mundo por la uniformidad de una vida caracterizada por la piedad y la decencia» (LATREILLE, A., *L'Église catholique* I 203).

<sup>70</sup> CONTRASTY, J., *Le clergé français exilé en Espagne (1792-1802)* (Toulouse 1910) p.96; SIERRA, L., *La inmigración del clero francés en España (1791-1800)*: Hispania t.28 (1968) p.393-422.

<sup>71</sup> Años más tarde recordaba el obispo de Tarbes: «El rumor de nuestras desdichas, esparcido por toda Cataluña, atraía a nuestro paso una muchedumbre inmensa, venida de los puntos más alejados de nuestro camino; las gentes nos seguían lanzando gritos de júbilo, pidiéndonos la bendición, haciendo votos por el remedio de los males de la Iglesia y por nuestro pronto regreso a la Patria. (...) Porfiaban todos para proveer a nuestro alojamiento y ofrecernos refrescos y viandas; en no pocas ocasiones, encontrábamos pagada nuestra cuenta, y, al insistir para hacerla efectiva, se nos contestaba que Dios sabe remunerar con exceso los servicios prestados a quienes sostienen su causa» (SANTOS OLIVER, M., *Hojas del Sábado. Historia de los tiempos terribles* [Barcelona 1919] V p.254-56).

<sup>72</sup> DANTIN, L., *François de Gain-Montaignac, évêque de Tarbes (1782-1801) et son diocèse pendant la Révolution* (Tarbes 1908) p.163.

En cualquier caso y en todos los países, estos clérigos constituían un recuerdo continuo de una Iglesia cercana perseguida y martirizada. Aunque se les prohibía a menudo el contacto con el pueblo, su trato con los sacerdotes era suficiente para transmitir su experiencia.

## IX. PÍO VI Y LA REVOLUCIÓN

Roma no acababa de comprender la transcendencia del movimiento revolucionario, y la reducía, en parte, a un ataque de locura colectiva, de irreligión desenfrenada, de dominio momentáneo del mal. La influencia de los emigrados era de tal manera determinante, que en ningún momento Pío VI intentó comprender los aspectos más o menos discutibles o aceptables de la nueva situación política y social. Desde el primer momento, Roma se identificó con la coalición de países que se enfrentaron con la revolución<sup>73</sup>.

Avignon y el condado Venesino, propiedades pontificias desde el siglo XIV, fueron anexionadas a Francia, pero en ningún momento se temió por la seguridad de los Estados de la Iglesia, dada la presencia de las tropas austríacas en el norte de la península y la protección ofrecida por el Piamonte y los pequeños Estados que se encontraban en medio.

Pero de repente aparece Bonaparte y transforma el tablero político italiano. El Milanesado, la Lombardía, el ducado de Módena y la Romagna forman un solo Estado: la República Cisalpina, a la que el general victorioso concede una constitución calcada de la francesa. Convierte después la república de Génova en la república de Liguria, y presiona ya directamente en los territorios pontificios, apoderándose de las legaciones de Ferrara y Bolonia, que, junto a los territorios de Módena, constituirán la república Cispadana.

Pío VI, incapaz de defenderse, envía al embajador español Azara para que trate con el vencedor. El 23 de junio de 1796 se firma el armisticio de Bolonia, por el cual el papa se comprometía al pago de 21 millones de escudos, a la entrega de cien cuadros, bustos, vasos o estatuas y cincuenta manuscritos y al mantenimiento de la neutralidad política. A pesar de las

<sup>73</sup> GIUNTELLA, V. E., *Roma nel Settecento* (Bolonia 1971); Id., *Cristianesimo e democrazia in Italia al tramonto del Settecento: Rassegna storica del Risorgimento* 42 (1955) 289-96; PIGNATELLI, *Aspetti della propaganda cattolica a Roma da Pio VI a Leone XII* (Roma 1974).

cláusulas, muy duras, se permitía la continuación de la soberanía pontificia.

Cacault fue nombrado embajador de Francia y la Santa Sede envió un negociador a París. El Directorio pretendía del papa la retractación y anulación de todas sus anteriores condenaciones de la revolución y la aceptación sin condiciones de la Iglesia constitucional, «sin que tenga la presunción de absolver a los constitucionales, ya que éstos cumplieron con su deber». La exigencia del Directorio miraba a descalificar a la Iglesia refractaria, la única que realmente había demostrado contar con la fidelidad del pueblo, y conseguir así el viejo ideal: una sola Iglesia sumisa a los deseos del Gobierno. El enviado pontificio no pudo aceptar estas condiciones, y el Directorio, obcecado por su política antirromana, perdió una ocasión única: el negociador papal llevaba consigo el proyecto de un breve—*Pastoralis sollicitudo*—por el que se solicitaba a los fieles la aceptación del poder establecido<sup>74</sup>.

Con este breve, Roma dará un ejemplo más de su capacidad de transigir en cuestiones políticas o eclesiásticas, siempre que no se ataquen sus planteamientos religiosos o doctrinales. La gran intuición de Bonaparte consistió en comprender esta flexibilidad romana y utilizarla para su política de armonía político-religiosa.

Se iniciaron de nuevo las negociaciones en Italia con Napoleón. Pío VI, de carácter débil e indeciso en muchas ocasiones, y los cardenales vacilaban, esperando las victorias de los ejércitos aliados, que no llegaban. Bonaparte publicó el 31 de enero, en forma de proclama, la guerra contra los Estados pontificios. El 19 de febrero se firmaba el tratado de Tolentino, donde se salvaba Roma, pero se le sometía a condiciones draconianas: el pago de 30 millones de ducados y cinco millones en joyas, la cesión definitiva de Avignon, el condado Venesino, Bolonia, Ferrara y Romagna y la temporal de Ancona, Macerata, Perugino y Camerino hasta que se pagase todo lo estipulado<sup>75</sup>.

¿Por qué mantienen los franceses los Estados pontificios a pesar del deseo manifiestamente contrario del Directorio? Napoleón actúa por su cuenta, su política se hizo cada vez más personal. Envía abundante dinero al Gobierno arruinado

<sup>74</sup> MADELIN, L., *Histoire du Consulat et de l'Empire*, 2 vols. (París 1932-33) II 85; BOURGIN, G., *La France et Rome de 1788 à 1799. Regeste des dépêches du Secrétaire d'État, tirées du fonds «Vescovi» des Archives secrètes du Vatican* (París 1909).

<sup>75</sup> PASTOR, L., *Historia de los papas* (Barcelona 1960) vol.39.

de París, pero no les hace caso. En las constituciones impuestas en las diversas repúblicas italianas creadas por él, ha concedido especial relieve a la libertad de cultos e incluso ha protegido a la religión católica. A la rígida separación pronunciada en Francia, se contrapone en Italia la apreciación del influjo social de la religión católica, manifestada en las diversas formulaciones, que indican que el Estado tiene también como finalidad la «conservación» del catolicismo. Su intento político le hace ver la necesidad de llegar a un acuerdo con la religión mayoritaria. Esta idea dirige su actitud, a menudo contradictoria, con respecto al papado, a quien también desprecia en su interior, pero cuya importancia valora.

El 27 de diciembre de 1796, en una de las frecuentes escaramuzas romanas fomentadas por los mismos franceses, murió el joven general Duphot. No se necesitaba más pretexto. El 9 de febrero ocupaban las tropas las colinas romanas del Quirinal, Pincio y Janículo, y al día siguiente la ciudad era suya. En cinco días estaba todo preparado para la proclamación de la república romana, y el día 20, a las cuatro de la mañana, abandonaba Pío VI la ciudad camino del exilio y de la muerte. Fue la hora del pillaje sistemático: iglesias, palacios pontificios y museos fueron saqueados vergonzosamente. Dos cardenales, Altieri y Antici, abandonaron la púrpura, «símbolo del fanatismo y la esclavitud». En el momento de peligro se muestran con claridad las convicciones y fidelidades.

Siena primero, hasta el 25 de mayo; la cartuja de Florencia, hasta primeros de abril de 1799; Bolonia, Parma, dos semanas; Briançon, desde el 30 de abril a finales de junio; Grenoble, una semana, y, finalmente, Valence, desde el 14 de julio hasta el 29 de agosto, fueron las estaciones de un largo viacrucis que sufrió este anciano de ochenta y tres años, parálítico, pero con mente lúcida hasta el final.

Al llegar a Francia se encontró con recibimientos populares llenos de respeto y cariño. Enormes multitudes le recibían y le acompañaban, demostrando la persistencia de su fe y la impopularidad de las medidas gubernamentales, que obtendrán como efecto, ciertamente no deseado, el inicio de una devoción por el pontificado que caracterizará el catolicismo francés del siglo XIX.

El Gobierno francés, deseando que no se prolongase su estancia en Italia, muy poco estabilizada y siempre a merced de las incursiones de las tropas austríacas, había pedido a España que acogiese al pontífice. Carlos IV, que pagaba en gran



parte los gastos del exilio, se encontró con un difícil dilema. Azara alegó todos los argumentos necesarios en contra de esta pretensión<sup>76</sup>, movido también por el plan del ministro Urquijo de conseguir un episcopado más autónomo, plan que quedaría desbaratado si Pío VI se hospedaba en la Península<sup>77</sup>.

El oficial municipal, al certificar la muerte «del llamado Juan Angel Braschi, que ejercía la profesión de pontífice», envió a París un informe en el que aseguraba que ya no habría más papas. La inhumación demostró, una vez más, la mezquindad con que el Directorio trató la persona del pontífice. El 17 de febrero de 1802 fueron sepultados sus restos en Roma con toda solemnidad. Una soberbia estatua del Canova representa, ante la cripta de San Pedro, a quien fue más grande en la adversidad que en los años tranquilos.

El momento parecía particularmente grave. El pontífice, muerto en el exilio, abandonado prácticamente por todos; Roma, ocupada; la administración eclesiástica, descalabrada; el pensamiento revolucionario, aparentemente triunfante en los Estados italianos; Nápoles y Austria, más deseosos de apoderarse de parte de las posesiones eclesiásticas que de restaurar el poder pontificio; Urquijo en España intentando renovar la vieja pretensión de una Iglesia autónoma de Roma, pero dominada por el rey. De repente parecía desaparecer la pretensión de una Iglesia universal y llegado el momento de las iglesias nacionales, subordinadas y sometidas. Y, sin embargo, esta muerte dio paso a una nueva época de la Iglesia, en la cual van a desaparecer prácticamente los intentos disgregadores.

## X. BÉLGICA

En el proyecto de la Gran Nación, la anexión de Bélgica resultaba natural, ya que la consideraban dentro de sus límites naturales. El país pasaba del dominio austríaco al francés en un momento en el que había mostrado un cierto espíritu independentista, protegido por un unánime sentimiento religioso.

<sup>76</sup> Dice Corona que esta actitud revela su auténtica personalidad: «el tono frío y razonador de sus alegatos, hablándoles siempre de sus propios intereses, como en este caso en que pretende defender la seguridad del pontífice desatendiendo su persona y su calidad, les habla en revolucionario» (CORONA, C., *José Nicolás de Azara. Un embajador español en Roma* [Zaragoza 1948] p.273).

<sup>77</sup> BECKER, J., *Relaciones diplomáticas entre España y la Santa Sede durante el siglo XIX* (Madrid 1908) p.23.

Los primeros meses transcurrieron tranquilos, sin que se pusieran trabas especiales a la vida religiosa o a las instituciones eclesiásticas; pero las contradicciones políticas del Directorio se reflejaron también en las Provincias Unidas, que es como llamaban administrativamente a Bélgica. En cualquier caso, el enfrentamiento tenía que darse tarde o temprano. Por una parte, los franceses querían introducir en Bélgica los cambios efectuados en su país, y esto necesariamente comportaba una marginación de la Iglesia, una secularización de la administración y de la vida. Por su parte, el pueblo se encontraba muy apegado a sus costumbres y a las autoridades tradicionales, que eran menospreciadas y escarnecidas por la revolución.

Las elecciones dieron la mayoría absoluta a los candidatos patriotas, y el Directorio reaccionó obligando a los sacerdotes a que prestasen los diversos juramentos prescritos a los franceses. Esta obligación fue la espoleta que provocó la explosión de las pasiones políticas y el descontento general. En realidad significaba la proclamación de la persecución. Los sacerdotes se negaron en masa, conjugando la fidelidad religiosa al sentimiento nacionalista. El 9 de octubre de 1797, el cardenal Frankenberg, arzobispo de Malinas, fue deportado, y el día 28 se suprimió la Universidad de Lovaina y confiscados todos sus enseres. Se abolieron los capítulos seculares, los beneficios simples, los seminarios y todas las corporaciones laicas de ambos sexos. De hecho cesó el culto católico, y se repitieron en este país los casos que hemos estudiado en Francia de culto clandestino, con la complicidad de casi toda la población y, frecuentemente, de las autoridades; de cambio de nombres de santos, de la venta de bienes eclesiásticos.

Poco después, 10.000 religiosos quedaron en la calle al suprimirse las órdenes y congregaciones religiosas<sup>78</sup>. Los soldados se comportan como un ejército de ocupación, se multiplican las rapiñas, la explotación brutal, los actos sacrílegos. La absorción de Bélgica por Francia fracasó tanto por el espíritu nacionalista, muy agudo, como por la irritación que provocaba en el pueblo el anticlericalismo del ejército y de la administración francesa. Nadie observaba la festividad del *decadi*, ni el calendario republicano, ni las fiestas nacionales. Al intento de modernizar el «pueblo, egoísta y descontento con cualquier gobierno», responde con la pasividad y la apatía organizada.

<sup>78</sup> PIRENNE, H., *Histoire de Belgique*, 6 vols. (Bruselas 1926) VI 116.

Esta situación de descontento generalizado y de persecución religiosa explotó el 28 de noviembre de 1798 con motivo de la llamada a filas de 200.000 jóvenes, que provocó un levantamiento generalizado, pero sin muchas consecuencias a causa de la falta de coordinación. La piedad popular contrariada y su libertad violentada fueron las razones de un levantamiento totalmente espontáneo y sin dirección, que suponía una audacia llena de ingenuidad<sup>79</sup>. Se culpó injustamente a los sacerdotes de esta agitación, y se decretó la deportación de todos los sacerdotes que no hubiesen prestado juramento, es decir, más de 8.000, pero la inmensa mayoría permaneció oculto en el país durante los tres años que duró la situación<sup>80</sup>. Sólo fueron capturados unos 500 sacerdotes y deportados a las islas de Re y Oleron.

## XI. PROYECCIÓN EN OTROS PAÍSES

Consideraron los franceses que el Rhin constituía la frontera natural del país, por lo que las consecuencias de la revolución en la distribución territorial de Alemania fue importante durante el Directorio y, sobre todo, durante el reinado de Napoleón. Se asistió a uno de los espectáculos más bochornosos de todo el período: los príncipes alemanes, deseando conservar e incluso aumentar sus territorios, no dudaron en rebajarse ante Napoleón, de quien todo dependía. Prusia consiguió su expansión a costa de los obispados de Paderborn y de Hildesheim, de parte de Münster y de las abadías de Eten, Essen y Werden. El príncipe de Nassau-Orange recibía el obispado de Fulda y las abadías de Corvey y de Weingarten, y Baviera se quedaba con los de Wurtzbourg, Bamberg, Passau, Freising, Augsbourg y Eichstadt. Es decir, esta política supuso la secularización de los principados religiosos, porque, según el nuevo amo europeo, las soberanías eclesiásticas no eran compatibles con el espíritu del Evangelio. Sólo el ambiguo arzobispo de Ratisbona, Carlos-Teodoro de Dalberg, pudo seguir gobernando este principado.

La Iglesia perdió 3.162.000 sujetos, 21 millones anuales

<sup>79</sup> GALESLOOT, L., *Chronique des événements les plus remarquables arrivés à Bruxelles de 1780 à 1827* (Bruselas 1870) t.1 p.115ss; ORTS, A., *La guerre des paysans. 1798-1799* (Bruselas 1863).

<sup>80</sup> «No se sabe qué admirar más—decía el comisario del departamento de los Bosques—, si la capacidad de seducción de los sacerdotes o el acuerdo unánime de un pueblo capaz de otorgar en un espacio tan exiguo protección y seguridad a tantos individuos errantes» (LANZAC DE LABORIE, L., *La domination française en Belgique* [París 1895] I 228).

y bienes incalculables en bibliotecas y obras de arte de monasterios secularizados, que fueron alegremente abandonados o dispersos por los herederos de la Ilustración. Esta secularización resultó positiva para la clarificación del papel religioso del obispo, oscurecido hasta entonces por la función política de los príncipes-obispos. Roma no tenía muchos motivos para quejarse por este cambio: la situación anterior ofrecía frecuentemente casos de obispos que se enfrentaban con Roma amparados en su situación política. El cardenal Pacca, quien durante años había sido nuncio en Munich, pensaba que se trataba de «un castigo justo del cielo debido a la irreligiosidad y malas costumbres del clero». Además, el febronianismo y la insolencia episcopal perdían su principal punto de apoyo.

Pero, por otra parte, esta situación resultaba negativa al concentrarse muchos de estos pequeños Estados en federaciones, reinos o repúblicas, gobernados generalmente por protestantes, y que tendrá como secuela, a lo largo del siglo XIX, un predominio marcado del mundo protestante sobre el católico, que carecerá de medios económicos e intelectuales. No obstante este efecto a largo plazo, durante la revolución se observó en los territorios alemanes sometidos un respeto general hacia las iglesias y la religión<sup>81</sup>. No se implantó la *Constitución civil del clero*, la suspensión de conventos y congregaciones fue parcial y se declararon bienes nacionales buena parte de los bienes eclesiásticos, pero no todos.

Holanda, con el nombre de República Batávica, fue probablemente el único país donde la revolución ocasionó consecuencias positivas para la Iglesia católica, que, aunque alcanzaba a un 40 por 100 de la población, no había conseguido el desarrollo de sus derechos. La separación Iglesia-Estado y la libertad de conciencia fueron aceptados con alegría por la población católica y por el clero, que no tuvo dificultad en jurar odio eterno a los anteriores gobernantes<sup>82</sup>.

Mayores inconvenientes sufrieron los católicos en la nueva república suiza, de la que se desgajó el cantón de Ginebra para ser incorporado a Francia. Buena parte de los cantones católicos fueron anexionados a cantones protestantes, con grandes protestas e incluso revueltas. Los católicos y sus sacerdotes mantuvieron una solidaridad admirable, y muy pocos sacerdotes prestaron el juramento a la *Constitución civil*<sup>82\*</sup>.

<sup>81</sup> DROZ, J., *L'Allemagne et la Révolution française* (París 1949).

<sup>82</sup> VAN DER HEYDEN, *De dageraad van de emancipatie des Katholieken* (Nimega 1947).

<sup>82\*</sup> CHAPUSAT, E., *La Suisse et la Révolution française* (Ginebra 1945).

## XII. ESPAÑA

La cercanía geográfica, la pertenencia a una misma familia real, la religión católica ultrajada y perseguida, constituían motivos de inquietud en la Península con ocasión de la revolución. Se estableció un cordón sanitario, encargando al inquisidor general prohibir y recoger todos los papeles y libros franceses revolucionarios y suprimiendo en las universidades las cátedras de Derecho Natural y de Gentes<sup>83</sup>.

El 7 de marzo de 1793 declaró la Convención la guerra a España, y Carlos IV el 23 del mismo mes. Esta guerra tuvo para el español medio connotaciones religiosas<sup>84</sup>. Era una guerra por «la religión, el rey y la patria», por la «defensa de la religión y de la patria» contra un «pueblo sin rey, sin ley y sin Dios». Desde febrero de 1793 se predicó una cruzada contra los enemigos de Dios y los asesinos de la cabeza de la casa de Borbón<sup>85</sup>. Desde todos los rincones de España, municipios, nobles, órdenes religiosas y sacerdotes<sup>86</sup> compitieron en generosidad.

A pesar de que durante los primeros meses los resultados parecían favorecer a España, el año 1794 trajo resultados negativos, y el 22 de julio de 1795 se firmaba la paz de Basilea, por la que se reconocía a la república francesa, se entregaba la parte española de la isla de Santo Domingo y se estipulaba una alianza mutua.

En la vida interna de la Iglesia española no cambió nada en estos últimos años del siglo XVIII. Tal vez la influencia más llamativa fue la negativa: la identificación de la nueva situación político-social con la irreligiosidad, el anticlericalismo y la persecución, y, por consecuencia, el convencimiento de que

<sup>83</sup> MARTÍ GILABERT, F., *La Iglesia en España durante la Revolución francesa* (Pamplona 1971) p.297.

<sup>84</sup> GODOY, M., *Memorias del Príncipe de la Paz*, 2 vols. (Madrid 1956) I p.41. Escribía Fr. Diego de Cádiz: «Si mueres en tan peligrosa campaña, serás laureado en el cielo con la palma y la corona del martirio» (*El soldado católico en guerra de religión*, Barcelona 1794). El comandante de las fuerzas españolas arengaba a sus tropas: «Sí, juremos morir sepultados con la religión, con la patria y la monarquía antes que ver nuestra vida prolongarse bajo la más dura esclavitud, bajo el hierro cruel de la guillotina» (HERR, R., *España y la revolución del siglo XVIII* [Madrid 1971] p.259).

<sup>85</sup> HERR, R., o.c., p.256.

<sup>86</sup> El arzobispo de Zaragoza llegó a sugerir que se organizase un ejército de eclesiásticos. Cf. BAUMGARTEN, H., *Geschichte Spaniens zur Zeit der französischen Revolution* (Berlín 1861) p.451.

todo cambio vendría acompañado de tales aspectos negativos. Personas que se habían caracterizado por su apertura, como Floridablanca, Alcalá Galiano, Olavide o Jovellanos, adquirieron una actitud más circunspecta o netamente contraria a las nuevas ideas. Con más razón los eclesiásticos, que veían en los sacerdotes emigrados una consecuencia inmediata de la revolución acaecida en el país vecino.

Apenas conocida la muerte de Pío VI, el 10 de septiembre de 1799, Urquijo mandó publicar un real decreto: «No pudiéndose esperar en las circunstancias actuales de Europa y de las turbulencias que la agitan que la elección de un sucesor en el pontificado se haga con aquella tranquilidad y paz tan debidas, ni acaso tan pronto como necesitaría la Iglesia», se establecían una serie de medidas que la historiografía posterior ha considerado como un intento de crear una iglesia autónoma. Los tribunales eclesiásticos continuarían sus funciones, los obispos otorgarían las dispensas matrimoniales que de costumbre se concedían en Roma, con su propia autoridad, conforme a la antigua disciplina de la Iglesia, y, si se presentaban casos de consagración de obispos, lo decidiría el rey después de oír el Consejo de Castilla y otras personas a quienes quisiera consultar.

Los obispos y los teólogos se dividieron sobre la oportunidad y la autoridad del decreto<sup>87</sup>. Poco después de la elección de Pío VII, Carlos IV, asustado de su transcendencia, retiró a su ministro, y las aguas volvieron a sus cauces tradicionales.

### XIII. CONSIDERACIONES

La Revolución francesa constituye el espejo, el crisol, el término de comparación de los siglos anteriores. La forma de selección y formación del clero, el grado de arraigo del cris-

<sup>87</sup> SIERRA, L., *La reacción del episcopado español ante los decretos de matrimonios del ministro Urquijo de 1799 a 1803* (Bilbao 1964).

Dice Menéndez Pelayo: «Pero lo más triste no son el decreto ni la circular; lo que más angustia el ánimo y muestra hasta dónde había llegado la podredumbre y de cuán hondo abismo vino a sacarnos providencialmente la guerra de la Independencia son las contestaciones de los obispos» (*Historia de los heterodoxos españoles* t.5 [Edición Nacional] p.207). En realidad, en una interpretación más justa, este tímido intento indica que las doctrinas de Febronio y de Pistoya habían llegado también a España. Cf. APPOLIS, E., *Les jansénistes espagnols* (Burdeos 1966).

tianismo en el pueblo, las consecuencias lógicas en las que podía desembocar una mezcla de lo religioso y lo político, la intromisión del Estado en la estructura eclesiástica... Estos y otros temas que marcan la historia de los siglos XVII y XVIII aparecen, explotan a la vez, durante los últimos años del siglo XVIII. Juzgábamos de la vida del clero y de las religiosas, y nos encontramos con una situación límite, en la que responden con fidelidad y generosidad una gran parte de este clero. Pensábamos que el pueblo vivía su fe de pura rutina, pero observamos que luchará por su Iglesia y la deseará a lo largo de los años, difíciles; la tendencia a la autonomía era general en las Iglesias europeas, pero la cercanía del peligro les empujará, una vez más, a invocar el apoyo romano.

Ciertamente, al inicio de la revolución no se intentaba perseguir a la Iglesia, al clero o a la religión. Las teorías que esta revolución intentó aplicar con respecto a la Iglesia y la religión no nacieron en el cerebro de hombres de Estado, sino de hombres de Iglesia, de teólogos que quisieron desarrollar en una nueva sociedad político-social los mismos principios admitidos y defendidos durante la monarquía absoluta.

Una Iglesia demasiado unida a un régimen político, a una opción política concreta, cae o se tambalea cuando cae este régimen. Resulta esclarecedora esa identificación de la Iglesia católica con el régimen borbónico. Nada en aquella Iglesia era contradictorio a la democracia, al régimen representativo. Nada en el liberalismo como tal se contrapone a la doctrina católica. Sin embargo, muchos revolucionarios hicieron suya la afirmación de Boissy d'Anglas sobre el catolicismo, «servil por naturaleza, aliado del despotismo por esencia, embrutecedor de la especie humana», y muchos católicos siguieron las consignas de Luis XVIII de que era impensable el altar sin el trono. ¿Por qué se opuso la Iglesia a la revolución, porque se daba un cambio de sociedad, de marco con el que se sentía identificada, o porque se dieron exageraciones, porque los revolucionarios no se conformaron con la reforma de los privilegios eclesiásticos, sino que atacaron también los derechos más fundamentales? Este equívoco ensombrecerá el siglo XIX europeo, provocará enfrentamientos e incomprensiones, deformará la presencia y la misión de la Iglesia.

Con la revolución aparece en el escenario un problema que se prolongará casi hasta nuestros días: el desprecio y la odiosidad hacia los regulares. En los cuadernos de quejas apa-

rece ya claramente la aceptación de los seculares y la división de opiniones ante las congregaciones religiosas. Durante el siglo XIX toda revolución, todo movimiento reformista, pretenderá la expulsión de los religiosos.

En ésta y en las revoluciones del siglo XIX nos encontramos con que no se conforman con crear un nuevo régimen, sino que pretenden configurar una nueva sociedad en la cual el papel de la Iglesia es más problemático y, en cualquier caso, menos relevante.

Los cuadernos de quejas indican una estima general por la Iglesia. Las medidas que se pedían eran en interés de la Iglesia, y, si se hubieran tomado a tiempo, hubieran ahorrado muchos males e inconvenientes. Esto nos plantea una cuestión muy presente en nuestra historia reciente: el anticlericalismo, ¿está en función de los defectos y pecados de la Iglesia? La historia de la revolución nos da una respuesta nítida: no hay duda de que la institución eclesiástica no supo renunciar a tiempo a privilegios anacrónicos y a posiciones injustas, pero no hay duda tampoco de que el anticlericalismo se debió a posturas ideológicas, filosóficas y sociales previas que no podían admitir la proyección externa, la presencia social de la Iglesia, y que pretendían aniquilarla o marginarla.

La revolución da paso a un siglo desligado de la tradición. Esta falta de tradición fue el adversario más fuerte de la Iglesia y, a la vez, la base y el presupuesto de su reconstrucción. Toda la historia contemporánea eclesiástica ronda alrededor de esta dificultad de vivir una sociedad que reniega de antiguas tradiciones, que intenta una nueva sociedad que choca frecuentemente con los presupuestos y las tradiciones eclesiásticas. Pero, al mismo tiempo, esta desvalorización de tantas tradiciones favorecía un nuevo planteamiento del papel de la Iglesia en la sociedad. Rosmini y otros nombres conocidos insistirán en una reconversión de la Iglesia, en un redescubrimiento de la auténtica tradición, abandonando el ropaje que la historia y el entorno socioeconómico habían ido acumulando.

La fuerza oculta de la Iglesia se puso de relieve en el momento en que, tras una descomposición interior, se planteó el problema decisivo. Cuando se intuyó que se atacaba la doctrina y la constitución inalterable de la Iglesia, surgió de todos los estratos eclesiásticos y populares el espíritu de devoción y fidelidad a la religión y a la institución. La mayoría de los católicos no aceptaron la Iglesia constitucional, a pesar de



las ventajas que esto suponía y a pesar de que muchos no eran capaces de captar las distinciones doctrinales y teológicas.

¡Qué difícil resulta cambiar la propia mentalidad! Los emigrados, en general, no entendieron la gran transformación que había experimentado Francia, ni la necesidad de adaptarse a una situación social que no admitía estamentos ni privilegios anacrónicos, que exigía mayor igualdad, más tolerancia.



## CAPITULO X

### La Iglesia en la época napoleónica

#### Bibliografía

- BOULAY DE LA MEURTHE, *Documents sur la négociation du concordat et les autres rapports de la France avec le Saint Siège*, 6 vols. (París 1901-05).
- *Correspondance authentique de la cour de Rome avec la France*, 2 vols. (París 1909 y 1914).
- FÉRET, P., *Histoire diplomatique: la France et le Saint Siège sous le 1<sup>e</sup> Empire*, 2 vols. (París 1911).
- LUCAS DERBRETON, *La France de Napoléon* (París 1947).
- PIERI, P., *Napoleone I* (Turín 1955).
- BAINVILLE, J., *Napoléon* (Madrid 1942).
- BERTE-LANGERAU, J., *L'Espagne au conclave de Venise d'après les révélations d'un cardinal français: Hispania 17* (1957) 424-50.
- AYMES, J. R., *La guerra de la Independencia en España (1808-1814)* (Madrid 1974).
- BINDEL, V., *Histoire religieuse de Napoléon*, 2 vols. (París 1940).
- HALES EY, *Napoléon and the Pope. The story of Napoléon and Pius VII* (Londres 1962).
- DUERM, Ch. van, *Un peu de lumière sur le conclave de Venise et les commencements du Pontificat de Pie VII* (Lovaina 1896).
- PRENEEL, L., *Bonaparte, le Concordat et les nouveaux diocèses en Belgique: Revue H. Ecclésiastique 57* (1962) 871-900.
- BOULAY DE LA MEURTHE, *Histoire du rétablissement du culte en France* (París 1925).
- BRICAUD, *La Petite Église anticoncordataire: son histoire, son état actuel* (París 1906).
- BILLAUD, A., *La Petite Église dans la Vendée et les Deux-Sèvres (1800-1830)* (París 1961).
- GAUBERT, H., *Le sacre de Napoléon* (París 1964).
- CABANIS, J., *Le sacre de Napoléon. 2 Décembre 1804* (París 1970).
- FUGIER, A., *Napoléon et l'Italie* (París 1947).
- GUERRINI, M., *Napoléon devant Dieu. Profil religieux de l'Empereur* (París 1960).
- *Le cardinal Fesch par lui-même. Choix de lettres* (Lyón 1970).
- LEFLON, J., *Pie VII vol.1* (París 1958).
- LATREILLE, A., *L'ère napoléonienne* (París 1974).
- LOMBROSO, A., *Ricordi e documenti sul conclave di Venezia* (Roma 1903).
- THIRY, J., *Bonaparte en Italie. 1796-1797* (París 1973).
- LATREILLE, A., *L'opposition religieuse au concordat*, 2 vols. (París 1910).
- ROVERI, A., *La Santa Sede tra Rivoluzione francese e Restaurazione. Il cardinale Consalvi. 1813-1815* (Firenze 1975).
- BASTGEN, H., *Dalbergs, und Napoleons Kirchenpolitik in Deutschland* (Paderborn 1917).

- GODECHOT, J., *Europa y América en la época napoleónica* (Barcelona 1969).
- CARVEN, J. W., *Napoléon and the Lazarists* (La Haya 1974).
- DOUSSET, E., *L'Abbé de Pradt, grand aumonier de Napoléon* (París 1959).
- LOVETT, G. H., *La guerra de la Independencia y el nacimiento de la España contemporánea*, 2 vols. (Barcelona 1975).
- MADÉLIN, L., *La Rome de Napoléon, la domination française à Rome de 1809 à 1814* (París 1906).
- MATHIEU, Card., *Le concordat de 1801* (París 1902).
- MELCHIOR-BONNET, B., *Napoléon et le Pape* (París 1958).
- PARADAS, E., *Las comunidades religiosas en la guerra de la Independencia* (Sevilla 1908).
- MEYER, *L'Abbé Bernier, négociateurs du concordat* (París 1924).
- JIMÉNEZ CAMPANA, G., *Acción del clérigo español en la guerra por nuestra independencia* (Madrid 1908).
- PASZTOR, L., *Ercole Consalvi, prosegretario del conclave di Venezia. Momenti di storia pontificia tra il 1799 e il 1800: Archivio della Società romana di storia patria* 83 (1960) 99-188.
- RICARD, *Le Concile national de 1811 d'après les papiers inédits du cardinal Fesch* (París 1894).
- ARTOLA, M., *Los afrancesados* (Madrid 1976).
- PÉREZ VILLANUEVA, J., *Planteamiento ideológico inicial de la guerra de la Independencia* (Valladolid 1960).

## I. UNA IGLESIA ABATIDA QUE COMIENZA A RECUPERARSE

La revolución arrasó la estructura social y política anterior, y, como consecuencia, planteó a la sociedad eclesiástica, tan íntimamente ligada con la forma de vida del Antiguo Régimen, una serie de problemas de difícil solución. Napoleón, en quince años, llevó la revolución a Europa y, al mismo tiempo, una forma de organización que en tantos aspectos llegaría a constituir la trabazón de la sociedad contemporánea. Sin la revolución no hubiera sido posible el cambio, pero Napoleón fue el artífice de «este» cambio. El derecho, la universidad, las modas, el intento de acomodación de la religión a la nueva realidad sociopolítica, constituyeron otros tantos logros de su frenética actividad. Europa sufrió las consecuencias de su política y de su mentalidad. Su paso fue breve, pero su influjo duradero. El siglo XIX le debe buena parte de su problemática y de su peculiar modo de resolver los problemas. El sentimiento de unidad italiana en aquella península, el final del imperio germánico, la secularización de los principados alemanes y la nueva organización territorial, la guerra de la Independencia, con sus numerosas secuelas en nuestro país, fueron obra de su genio y de sus limitaciones.

Por estos motivos, una historia general de la sociedad eclesiástica debe conceder especial relieve a su trato con la Iglesia, ya que no se trata sólo de las relaciones de Roma y de la religión con un país determinado, sino de un nuevo enfoque, de una manera nueva, aunque por tantos aspectos antigua, de plantearse el tema religioso.

Napoleón nunca se interesó por el galicanismo eclesiástico, sino del regío; pero el terremoto traumático que supuso para la Iglesia su reinado representó en realidad el fin de ambos. A su caída, los países conocerán diversos regímenes políticos, pero nada volverá a ser como antes, aunque se intente una y otra vez. La Iglesia también, sociedad eminentemente conservadora, añorará tiempos y regímenes pasados, pero partirá ya de una nueva situación interna: la profunda huella marcada por la revolución primero y por el imperio napoleónico después. También para la historia eclesiástica, pues, este período resultó determinante.

**1. Napoleón Bonaparte, primer cónsul.**—La revolución no encontraba, aparentemente al menos, una salida que le asegurase la estabilidad y la permanencia. Continuos golpes de Estado mantenían el poder en manos de unos pocos, pero demostraban una inestabilidad peligrosa en una sociedad profundamente dividida.

La toma del poder por parte de Napoleón iba a suponer un intento de solución global, un deseo inequívoco de acabar con el pasado e inaugurar una nueva época.

El primer cónsul tenía una inteligencia clara y poderosa, un temperamento autoritario que aceptaba difícilmente que se le contradijese, una frialdad notable al enfrentarse con los problemas y dificultades, y que podía transformarse en ira incontenible cuando no lograba lo que se proponía. Y, sin embargo, poseía un temperamento capaz de cautivar la voluntad de quien se le acercaba, como sucedió en más de una ocasión con Pío VII y con diversos personajes que trataron con él.

Fundamentalmente soldado y hombre práctico, capaz de acomodamiento y nuevas soluciones, permaneció íntimamente influido por el racionalismo y la filosofía del siglo XVIII, y esta mentalidad influirá en su planteamiento del problema religioso. Supo aprovecharse de las pasiones humanas: el interés, la vanidad, los celos e incluso la falta de honradez. Excitó el sentimiento del honor de quienes le rodeaban y utilizó el terror para convertirles en esclavos cuando le convenía. Se presentó como el hombre de la paz y como el dios de la guerra, dis-

tinguiendo en la revolución lo que convenía a la nación y lo que le servía a su despotismo<sup>1</sup>. No creía en la soberanía del pueblo ni en la «voluntad popular». Desconfiaba de las asambleas parlamentarias y de sus eternas discusiones, a las que calificaba de «charlatanería». Creía en los «hombres de talento», en los matemáticos, en los juristas y en los técnicos de la política, aunque fuesen cínicos y venales<sup>2</sup>. Hoy, desde nuestra perspectiva, parece que podemos estar de acuerdo con aquel agente secreto de los Borbones en Francia que le describía como «ese hombre extraordinario al que se estaría tentado de llamar grande».

A la llegada de Napoleón, Europa occidental vivía momentos de desconcierto. En Francia, primero, y en las nuevas repúblicas de Holanda, de Milán, de Suiza, de Roma y de Nápoles después, los juramentos revolucionarios habían sembrado el temor y el desconcierto. España, las ciudades y principados alemanes y el imperio austríaco sufrían también de mil maneras el influjo de los sucesos revolucionarios.

En el campo religioso, todas las circunstancias parecían indicar la derrota o, al menos, el declinar del catolicismo, perseguido, destruido y sustituido. Sólo en los primeros siglos se había mostrado de manera tan clara la función del dolor y de la cruz en la religión cristiana. Tras un período tan largo que se confunde con la historia de las naciones europeas, en el que la religión había convivido con el poder y con la cultura, intercambiándose y confundiéndose, bruscamente volvía a la realidad de la persecución. Los cristianos, despertándose de una religión de la costumbre y del conformismo, redescubrieron aspectos olvidados de tan conocidos<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> LEFEBVRE, G., *Napoleón* (París 1969) p.69-70.

<sup>2</sup> GODECHOT, J., *Europa y América en la época napoleónica* (Barcelona 1969) p.10.

<sup>3</sup> «Gracias a la revolución—escribe Taine—, los católicos ignorantes o desatentos adquirieron el sentimiento e incluso la sensación física de la sutura íntima que en la Iglesia une el rito, la jerarquía y la fórmula del dogma a la vida religiosa interior. Nunca se habían preguntado en qué difería la ortodoxia del cisma ni por qué la religión positiva se oponía a la religión natural. Fue la *Constitución civil del clero* la que les obligó a distinguir al sacerdote no juramentado del intruso y la misa buena de la mala; fue la prohibición de celebrar misa la que les ayudó a comprender la importancia de la misa; fue el Gobierno revolucionario el que les transformó en teólogos y canonistas. Obligados, bajo el Terror, a cantar y bailar alrededor de la diosa Razón, después en el templo del Ser Supremo, habiendo padecido, con el Directorio, las novedades del calendario republicano y la insipidez de las fiestas decadarias, comprendieron la distancia existente entre un Dios presente, personal, encarnado, redentor y salvador,

El 2 de julio de 1800, el primer ministro Pitt consiguió la aprobación del Acta de Unión por parte del Parlamento, por la que se creaba el Reino Unido de Inglaterra e Irlanda. Para que tal acto político se realizase sin dificultades, prometió la emancipación de los católicos, es decir, el reconocimiento de sus derechos ciudadanos tras siglos de persecución y opresión. Como católicos comenzaban a conseguir los frutos de su prolongada lucha, pero en cuanto irlandeses continuaban, y continuarían durante más de un siglo, sin alcanzar su aspiración.

## 2. El conclave de Venecia (30-11-1799/14-3-1800).—

La Iglesia vivía un momento excepcional, las dificultades, la persecución, las contradicciones, la rodeaban, y parecían constituir un peligro de difícil solución. La muerte del papa la había privado de su cabeza y de una dirección unitaria, el desmembramiento de los Estados pontificios y la toma de Roma parecían significar una crisis, tal vez definitiva, de la institución eclesiástica romana.

Todo empujaba a colocar la Iglesia por encima de todo: de opciones políticas partidistas, de intereses privados, de tendencias patrióticas; pero no fue así. Este conclave representa el último acto jurisdiccionalista del siglo XVIII y evidencia la carga política y social del sucesor de Pedro. Austria y España y los mismos cardenales pensaron más en sus intereses que en los de la comunidad religiosa, provocando el espectáculo sorprendente de un conclave prolongado durante más de tres meses.

Antes de morir, Pío VI, previendo las dificultades que surgirían a su muerte, derogó algunas de las disposiciones tradicionales e indicó que el cardenal más antiguo podía convocar el conclave en cualquier ciudad gobernada por un príncipe católico. En realidad, el ejército napolitano había liberado Roma, pero los cardenales temían la presión y las ambiciones del rey Fernando de Nápoles, por lo que el cardenal Albani, decano del Sacro Colegio, convocó el conclave en Venecia, que desde 1797 pertenecía a Austria, y que había puesto a su

y un dios vago, ausente; entre una religión viva, revelada, y una religión abstracta, fabricada, improvisada; un culto espontáneo, acto de fe, y el culto impuesto, frío; entre su sacerdote, continente, delegado de lo Alto para abrirle, más allá de la tumba, las perspectivas infinitas del paraíso o del infierno, y el oficiante republicano, con bufanda tricolor, más o menos casado, delegado por París para impartirles un curso de moral jacobina» (TAINE, *Les origines de la France contemporaine* [París 1880-91] t.10 p.43-49).

disposición el convento benedictino de la isla de San Jorge, comprometiéndose a sufragar los gastos.

El 1.º de diciembre se reunieron en Venecia 35 de los 46 cardenales y comenzaron sus deliberaciones. Una gran mayoría parecía defender la candidatura de Bellisomi, pero el cardenal Herzan, representante del emperador, presentó la candidatura de Mattei, quien había firmado, en nombre del papa, el tratado de Tolentino, por el que cedía a los franceses las legaciones. Estas se encontraban, en ese momento, en poder de Austria, y el emperador consideraba que le resultaría fácil mantenerlas si salía elegido quien había firmado su cesión.

Durante semanas, las votaciones dieron idénticos resultados: 22 votos para Bellisomi y 13 para Mattei, sin que las continuas intrigas consiguiesen superar el punto muerto. A los tres meses, Austria utilizó el derecho de veto contra el primero, y España hizo saber que de ninguna manera aceptaría la elección del segundo.

Despuig, representante de España, y Consalvi, secretario del conclave<sup>4</sup>, aprovecharon, probablemente desde el inicio, la rivalidad y los egoísmos presentes y presentaron en el momento propicio la candidatura del benedictino Bernabé Chiaramonti, obispo de Imola. Tras cuarenta y ocho horas, el 14 de marzo de 1800, fue elegido por unanimidad, tomando el nombre de Pío VII en homenaje a su antecesor.

Pío VII, nacido el 14 de agosto de 1742, tenía un carácter dulce y amable, enérgico y tenaz, abierto y conciliador. A los dieciséis años entró en el noviciado de la abadía benedictina de Santa María del Monte, cerca de Lesena, donde había nacido y donde permaneció durante veinticuatro años el futuro prisionero de Savona y Fontainebleau. Profesor en los colegios de su Orden de Parma y Roma, enseñó derecho canónico en esta última ciudad antes de ser nombrado obispo de Tívoli (1782) y de Imola (1785) el mismo año que Pío VI le nombraba cardenal.

Conocedor del pensamiento contemporáneo, tenía en su biblioteca la *Enciclopedia* de Diderot, conectó con las aspiraciones reformistas de los estudiantes, denunció los aspectos

<sup>4</sup> PÁSZTOR, L., *Ercole Consalvi, prosegretario del conclave di Venezia. Momenti di storia pontificia tra il 1799 e il 1800*. Archivio della Società romana di storia patria 83 (1960) 99-188; SIERRA, L., *Contribución española a la elección de Pío VII según la correspondencia de Mariano L. de Urquijo con Antonio Despuig*: Hispania Sacra 19 (1966) 403-41; BERTE-LANGEREAU, J., *L'Espagne au conclave de Venise d'après les révélations d'un cardinal français*: Hispania 68 (1957) 424-50.



anacrónicos de la situación político-social de los Estados de la Iglesia y supo distinguir, a lo largo de su pontificado, lo esencial en la doctrina y en la institución eclesiástica de lo circunstancial y más anecdótico.

Permaneció en su puesto en febrero de 1797 durante la invasión de los franceses, a diferencia del obispo de Ancona, cardenal Banuzzi, y no dudó en aclarar su postura, firme frente a las agresiones y a los ataques a la Iglesia, pero conciliador con las nuevas formas políticas. En Navidad del mismo año pronunció una homilía que entonces causó sensación, en la que afirmó que la forma de gobierno democrático no era contraria al Evangelio, sino que, por el contrario, exigía un conjunto de virtudes que sólo podían adquirirse en la escuela de Jesucristo<sup>5</sup>. Reafirmaba con fuerza la integridad y la validez del depósito doctrinal y disciplinar del catolicismo y al mismo tiempo demostraba que la igualdad política y jurídica—en la que se identificaba la esencia de la nueva forma de gobierno—sólo podía encontrar fundamento y garantía segura en el cristianismo. De forma que proponía a las autoridades republicanas la aceptación de un catolicismo que, a su vez, ejercitaría a su favor la tradicional función de apoyo y sostén del orden establecido. Por otra parte, la aceptación de la república suponía la aceptación pacífica de la anexión de unos territorios que habían formado parte de los Estados pontificios, reconociendo implícitamente que no eran necesarios para el ejercicio de la función pontificia.

La elección del nuevo pontífice no agradó al emperador austríaco, quien no permitió su coronación en la basílica de San Marcos<sup>6</sup> e intentó desde el primer momento convencer a Pío VII de la necesidad de aceptar la situación territorial tal

<sup>5</sup> «Sí, queridos hermanos, sed buenos cristianos y seréis óptimos demócratas (...). Y vosotros, queridos cooperadores, a quienes se os ha confiado parcelas de mi rebaño cristiano, vosotros que sostenéis conmigo el peso espiritual del Pueblo de Dios, uníos para mantener íntegra la religión católica y realizad cualquier esfuerzo para que los seguidores de Jesucristo permanezcan santamente fieles a las autoridades, a la república. (...) que seáis un modelo para vuestra grey de aquellas virtudes cristianas y morales que queréis aumenten en las almas fieles confiadas a vuestro cuidado, y que deben procurar gloria a nuestra república y prosperidad a los ciudadanos que la componen» (*Omelia del cittadino cardinal Chiaramonti, vescovo d'Imola, diretta al popolo della sua diocesi nella Repubblica Cisalpina nel giorno del Santissimo Natale l'anno 1797 [Imola 1798] IX-XII*). Sobre esta homilía, cf. LEFLON, J., *Pie VII* (París 1958) I 414.

<sup>6</sup> Representa uno de los ejemplos más sorprendentes de mezquindad política y humana. Cf. VAN DUERM, *Un peu plus de lumière sur le conclave de Venise* (París 1896) p.264ss.

como estaba, y con este propósito le invitó a visitarle en Viena. Es decir, Viena quería que el papa confirmase libremente lo que su antecesor se vio obligado a aceptar a la fuerza. Actuaban, pues, en la misma dirección la revolución anticlerical y la monarquía católica y apostólica. El papa se negó a ambas sugerencias y decidió volver a Roma para iniciar su pontificado en su sede, luchar en defensa de sus derechos y mantenerse independiente de los reyes, es decir, de las diversas partes en lucha.

El 3 de julio de 1800, Pío VII entraba en Roma, y confió a Mons. Consalvi, a quien había nombrado secretario de Estado, la tarea de reconstruir los Estados de la Iglesia y de reorganizar el gobierno central de la Iglesia<sup>7</sup>. Es decir, diez meses después de la muerte de su predecesor en el exilio, un nuevo sucesor de Pedro comenzaba a gobernar la Iglesia en condiciones ciertamente precarias, pero, no obstante, con la esperanza renovada de los católicos, que comenzaban a ver en el papa no sólo el centro de comunión, no sólo la cabeza de la Iglesia, sino también un punto de apoyo cercano y querido.

Roma se presentaba como una ciudad desmoralizada y decadente tras treinta meses de ocupación. Pío VII intentó modernizar la administración del Estado reformando los abusos e introduciendo algunas mejoras, instituyendo un nuevo sistema de impuestos, proclamando la libertad de comercio, iniciando una tímida reforma agraria que atacaba los latifundios. Al mismo tiempo iba reorganizándose la corte pontificia, la Secretaría de Estado, las Congregaciones romanas. Todos estos intentos encontraron fuertes resistencias dentro del mundo eclesiástico romano, que mantenía la idea de una teocracia que no permitía que ningún cargo del Estado fuera ejercido por laicos, que al rechazar la revolución pretendía negarse a aceptar los adelantos y la nueva mentalidad que aquélla comportaba.

**3. Política religiosa de Napoleón. Discurso de Milán (5-6-1800).** — Napoleón comprendió desde el primer momento que para restablecer el orden debía desarmar desde dentro la revolución, y para conseguir esto tenía que reconciliarse con la Iglesia romana<sup>8</sup>. Su actitud ante el hecho religioso y ante

<sup>7</sup> En una curia aferrada a la tradición y a los antiguos privilegios, Consalvi será de los pocos que comprenderán con claridad la necesidad de reformar y modernizar el gobierno de los Estados de la Iglesia. Cf. *Memorie* (Roma 1950) p.145-46.

<sup>8</sup> «El Directorio, en la correspondencia con el papa, se servía de expresiones muy indecorosas; el general del ejército de Italia le escribía con

la Iglesia representaba un cambio total de la actitud revolucionaria; pero no se debía a motivos religiosos, sino exclusivamente políticos; comprendió mejor que los demás que no resultaba posible estabilizar la revolución sin contar con el apoyo de la Iglesia y que, de las dos iglesias existentes en Francia, la única que contaba con el apoyo popular era la obediente a Roma.

Apenas alcanzado el poder, el 28 de diciembre de 1799 publicó tres decretos que ponían fin a la persecución religiosa, garantizaban la libertad de cultos, devolvían las iglesias no enajenadas, donde se podía celebrar misa todos los días. Se abolían los antiguos juramentos, reemplazados por una simple promesa de «fidelidad a la Constitución». El 30 de diciembre aparecía un nuevo decreto que debió de sorprender desagradablemente a los revolucionarios, pero que manifiesta en Napoleón un plan determinado: se ordenaba, en nombre «de la dignidad humana de la nación francesa, dar muestras de consideración a un hombre que había ocupado uno de los primeros puestos en la tierra», es decir, Pío VI. Y esto antes de la elección del nuevo papa, en un país donde se había proclamado el fin del papado.

En junio de 1800, el primer cónsul expone a los sorprendidos sacerdotes milaneses su filosofía político-religiosa: ninguna sociedad puede subsistir sin moral; no existe buena moral sin religión; por consiguiente, sólo la religión puede dar al Estado un apoyo firme y duradero. Expuesta la premisa, deduce las consecuencias: «Estoy decidido a poner en obra todos los medios que crea más convenientes para asegurar y garantizar esta religión... Cuando pueda encontrarme con el nuevo papa, yo espero tener la dicha de superar los obstáculos que se oponen a la reconciliación de Francia con el jefe de la Iglesia».

Napoleón, ciertamente, no era creyente. Protestante con los protestantes, mahometano con los egipcios, estaba dispuesto a ser católico en un país de católicos, para de esta forma gobernarlos más fácilmente: «Cuando un hombre muere de hambre junto a otro a quien sobra el dinero, no puede aceptar esta diferencia, a no ser que haya una autoridad que

mucho respeto, sin darle otro título que el de Santísimo Padre. El Directorio quería destruir la Silla Apostólica; Napoleón la conservó. El Directorio desterraba y proscríbía a los sacerdotes; Napoleón decía a sus soldados, cuando encontraba a alguno, que tuviesen presente que eran franceses, y, por consiguiente, hermanos suyos» (CONDE DE LAS CASAS, *Diario de la isla de Santa Elena* [Valencia 1835] I 104).

le diga: 'Dios lo quiere así; hace falta que existan pobres y ricos en el mundo, pero después, y a lo largo de la eternidad, el reparto será diferente'<sup>9</sup>. No es posible una sociedad sin desigualdades, no es posible soportar la desigualdad sin moral, no hay moral aceptable sin religión».

Es el concepto de la religión del orden establecido, la religión que apoya al poder, que complementa sus leyes y disposiciones. Desde Constantino hasta nuestros días, la gran tentación de todo poder ha consistido en utilizar el sentimiento religioso, las instituciones religiosas, para sus móviles políticos. Durante siglos, la sociedad unitaria vivía esta realidad sin aparente contradicción. Hombres que generalmente eran sinceros creyentes, se servían de la Iglesia como de un elemento más, casi espontáneamente, casi sin ocultar intenciones. Con Napoleón surge la idea clara de que es necesaria una religión del pueblo y de que «es necesario que esta religión permanezca en las manos del Gobierno», sea éste católico o agnóstico. Es el ejemplo más claro, más puro, de utilización de la religión, de su fuerza, de su doctrina, y que se prolongaría a lo largo de nuestra época contemporánea<sup>10</sup>.

La religión se convierte en el «misterio del orden social», con todo lo peligroso y ambiguo que este planteamiento significa y comporta. En cualquier caso, este planteamiento demuestra no sólo la capacidad del político, sino, sobre todo, la fuerza social del sentimiento religioso, presente no obstante los diez años de persecución. Decía Bonaparte en 1801: «No puede ocultarse: la mayoría del pueblo francés desea la religión católica. ¿Se quiere que yo contradiga esta mayoría del pueblo? El pueblo es libre y soberano; se le llama y considera así desde hace diez años; y ya es tiempo de que lo sea efectivamente. ¿No se decía hasta ahora: '¡Viva la libertad! ¡Viva la humanidad!', y el pueblo no podía asistir a misa, y el Gobierno 'humanitario' arrancaba del seno de sus hogares a ancianos de ochenta años, que el exilio aniquilaba en se-

<sup>9</sup> LEFEBVRE, G., o.c., p.130.

<sup>10</sup> Decía años después en Santa Elena: «Todo comprueba la existencia de un Dios, es indudable; pero tantas religiones... No obstante, en cuanto tuve el poder en mis manos, me apresuré a restablecer la religión, me he servido de ella como de base y de raíz. A mis ojos ha sido el apoyo de la buena moral, de los verdaderos principios y buenas costumbres; y, sobre todo, es tal la inquietud del hombre, que necesita de esa parte vacilante y maravillosa que el dogma le presenta, y es mucho mejor que beba en aquella fuente que en la de Cagliostro, Mademoiselle Le Normand y otra proclamadora de buena ventura y demás tunantes» (CONDE DE LAS CASAS, *Diario de la isla de Santa Elena* II 100).

guida? Hay que devolver a las palabras su valor. Hace falta que los partidarios de la soberanía del pueblo y de la humanidad no me reprochen el respetar la opinión pública y llamar del exilio a las víctimas que ella llama»<sup>11</sup>.

Napoleón comprendió con claridad que la mayoría del pueblo francés deseaba la restauración religiosa, por lo que captaba su simpatía y su agradecimiento si les concedía la libre práctica del culto y que, si conseguía además la benevolencia y el dominio del aparato eclesiástico, podía dominar mucho más fácilmente a este mismo pueblo. Toda su política, aparentemente contradictoria, liberal en cuanto al tema estrictamente religioso, zigzagueante con la estructura eclesial, despótica a menudo, generosa en favores, siempre pensada y respondiendo a un designio previo, está en función de esta intuición. Al extender un ambicioso proyecto de dominación europea, comprendió también que unas relaciones amistosas con Roma le podían acarrear un aumentado prestigio entre las masas católicas de los diversos países<sup>12</sup>.

El 18 de junio, Napoleón asistió a un solemne *Te Deum* en la catedral de Milán para celebrar la victoria de Marengo. «Hoy—escribía a París a los otros dos cónsules—, a pesar de lo que puedan decir nuestros ateos de París, asistiré con toda solemnidad a un *Te Deum* que se cantará en la metropolitana de Milán»<sup>13</sup>. Era uno de los primeros pasos de una política muy pensada. «Cuando pueda encontrarme con el nuevo papa, espero tener la oportunidad de apartar todos los obstáculos que se oponen todavía a la completa reconciliación de Francia con el jefe de la Iglesia», había afirmado a los sacerdotes de Milán pocos días antes.

El primer cónsul ponía dos condiciones para el inicio de las conversaciones: la aceptación de la venta de los bienes eclesiásticos y la renuncia a sus sedes de todos los obispos. Para el papa, el mero hecho de entablar unas negociaciones suponía

<sup>11</sup> VANDAL, *L'avènement de Bonaparte* (París 1910) p.479.

<sup>12</sup> Afirmaba en Santa Elena: «Con el catolicismo llegaba con más seguridad a todos mis grandes resultados; en nuestro interior, el mayor número absorbía al pequeño, y yo me prometía tratar a éste con tal igualdad, que muy en breve no conociese la diferencia. Fuera de Francia, el catolicismo me conservaba al papa, y con mi influjo y nuestras fuerzas en Italia, no perdía las esperanzas, tarde o temprano, por un medio o por otro, de adquirir la dirección de ese mismo papa; y desde entonces, ¡qué impulso de opinión sobre el resto del mundo! (CONDE DE LAS CASAS, o.c., II 349-50).

<sup>13</sup> *Correspondance de Napoléon I publiée par ordre de l'empereur Napoléon III*, 32 vols. (París 1858-70) IV n.4923.

el reconocimiento de su papel principal en la Iglesia, y, por lo tanto, un evidente avance sobre la situación anterior; pero no se le ocultaban las dificultades que acompañaban a la negociación.

Por de pronto, suponía ésta el reconocimiento del régimen revolucionario y la rotura con el pretendiente legitimista, Luis XVIII, que quedaba sin el apoyo fundamental de la religión. El pretendiente, escéptico y volteriano, intentará por todos los medios impedir el éxito de las conversaciones. Los ambientes tradicionales de la curia eran contrarios a cualquier aceptación de la realidad francesa, y, por consiguiente, eran contrarios al mero trato, y con más razón a cualquier transacción o cesión. Además, Napoleón era el causante de las graves condiciones del tratado de Tolentino y de que las legaciones, las provincias más ricas de los Estados pontificios, permanecieran bajo el dominio de la República Cisalpina, y podía suponerse que su postura no habría cambiado, por lo que era de prever un punto de partida y unas exigencias difíciles de admitir. Por otra parte, quedaba siempre en el transfondo la esperanza de que la situación podía cambiar, que la suerte de las armas podía variar, y que, por tanto, volvería a imponerse el régimen y el mundo anterior que continuaban añorando.

Es decir, la negociación es abordada con un espíritu puramente político, aunque, naturalmente, no falten los motivos estrictamente religiosos por parte de la Iglesia. Nos encontramos con la ambigüedad propia de todo concordato elaborado entre dos poderes de diverso signo. Napoleón pretendía únicamente la pacificación de su país, y para ello empleaba todos los medios que consideraba necesarios; en este caso, los religiosos. La Santa Sede quería poner en pie una Iglesia desgarrada, perseguida, y comprendió que para conseguirlo tenía que tratar con un régimen que no comprendía y del que desconfiaba. No se dio confianza, y seguramente sinceridad, por ninguna de las dos partes. Roma pretendía el libre ejercicio del culto y la extinción total del cisma constitucional, es decir, el reconocimiento del juicio y documentos romanos sobre los sucesos revolucionarios franceses. París, que no sentía la preocupación por conocer dónde se encontraba la verdad, ni de distinguir entre una iglesia ortodoxa y otra espúrea, trataba de manipular la situación, las personas y las instituciones en función de su designio político: conseguir una nueva sociedad más moderna y en paz.

Pío VII escogió como negociador a Mons. Spina, un hombre acostumbrado a las negociaciones diplomáticas, que había acompañado a Pío VI en su exilio de Valence y que había presidido sus solemnes funerales. Napoleón le conocía y parecía estimarle, por lo que pareció conveniente su elección. Junto a Spina fue nombrado Caselli, antiguo superior general de los servitas y buen teólogo. Ambos serán nombrados, años más tarde, cardenales.

4. **La negociación.**—Napoleón impuso que la negociación se celebrara en París, contra todos los precedentes. Esto suponía que Mons. Spina, el negociador romano, no contaba con consejeros ni con el apoyo de las Congregaciones romanas en su trato con Bernier, el negociador francés, sacerdote de buena formación teológica, pacificador de la insurrección de la Vendée en la época revolucionaria<sup>14</sup> y ferviente admirador del nuevo mandatario. A lo largo de las conversaciones se mostrará dúctil, inteligente, imaginativo, ambicioso. A veces cumplía él mismo con el complicado oficio de presentar la tesis, la antítesis y la síntesis. ¿Engañó a todos? Probablemente fue útil a ambas partes y consiguió salvar situaciones que de otra forma no hubiesen encontrado salida. Deseó ser nombrado arzobispo de París, pero tuvo que contentarse con la diócesis de Orléans.

En París, todos los medios oficiales y gubernamentales eran contrarios a la pacificación religiosa. El ejército mantenía su postura anticlerical; la nueva burguesía, enriquecida en gran parte gracias a los bienes eclesiásticos, no quería poner en peligro sus adquisiciones; los filósofos e intelectuales defendían sus ideas racionalistas y agnósticas. En el mismo Gobierno, el ministro de Asuntos Exteriores, Talleyrand, antiguo obispo de Autun, presentó toda clase de inconvenientes para impedir el arreglo, y, una vez vista la inutilidad del esfuerzo, limitó en cuanto pudo los logros de la Santa Sede, movido por el deseo de arreglar su situación personal y conseguir la regularización de su unión con madame Grand; y Fouché, ministro del Interior y antiguo oratoriano, constituyó otro obstáculo más en el camino del arreglo. Con razón, pues, el oratoriano Émery podía concluir: «Todo el ambiente que rodea a Bonaparte es contrario»<sup>15</sup>; y poco después el mismo Spina escribía: «Sólo el primer cónsul desea el concordato»<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> LEFLON, J., *Bernier*, 2 vols. (París 1938).

<sup>15</sup> LEFLON, J., *M. Émery* II 70.

<sup>16</sup> MADELIN, L., *Histoire du Consulat et de l'Empire* (París 1879) IV 106.

Sólo la voluntad decidida de Napoleón pudo superar todas las oposiciones. En realidad, las victorias militares constituían la causa real de su fuerza. Después de la victoria de Marengo, el primer cónsul no se sujetará a una política de medias medidas, sino que impondrá su voluntad de negociar con el papa. Pero, naturalmente, difícilmente su idea y su temperamento podían concordar con el método romano, que sopesaba cada decisión, que apuraba las consecuencias, que mataba las formulaciones, que debía tener en cuenta no sólo los intereses franceses, sino los de la Iglesia universal. Tras seis meses de tira y afloja, Napoleón perdió la paciencia e impuso un ultimátum<sup>17</sup>. Pío VII envió a París a su secretario de Estado, quien, tras tres semanas de complicadas y duras discusiones, llegó a un acuerdo con el primer cónsul el 15 de julio de 1805<sup>18</sup>.

**5. El concordato de 1801.**—El tratado constaba de un preámbulo y 17 artículos<sup>19</sup>. Dada su importancia para comprender la nueva situación e incluso la mentalidad del siglo recién iniciado, vamos a describirlo con detalle.

En el preámbulo, «el Gobierno de la república reconoce que la religión católica, apostólica y romana es la religión de la gran mayoría de los ciudadanos franceses», y en especial «de los cónsules de la república». Roma hubiera deseado la confesionalidad del Estado o, al menos, la declaración de que el catolicismo era la religión dominante, pero no lo consiguió; la Iglesia del Antiguo Régimen ha muerto y surge una nueva situación. El principio de la igualdad de cultos era de origen revolucionario; el régimen de tolerancia constituiría una de las aspiraciones de todo movimiento reformista contemporáneo. Napoleón aceptó en un principio que la religión fuese la del Estado, pero Talleyrand le hizo comprender que esto

<sup>17</sup> «Si en cinco días el papa no ha aceptado el proyecto del primer cónsul, todo acabará. Cacaault, el embajador francés en Roma, deberá abandonar la capital y retirarse a Florencia» (MATHIEU, F. D., *Le concordat de 1801* [París 1904] p.179-80).

<sup>18</sup> No hay duda de que la firma del documento se consiguió gracias al carácter del cardenal Consalvi, dúctil hasta donde era posible, firme en lo fundamental, con la sangre fría suficiente durante las sorprendentes cóleras del emperador, que le hacían proferir toda clase de insultos e inconveniencias, para mantener sus propuestas una vez pasada la tormenta. Cf. WICHTERICH, M. R., *Sein Schicksal war Napoleon. Leben und Zeit des Kardinals Consalvi* (Heidelberg 1951); ANGELUCCI, G. A., *Il grande segretario della S. Sede, E. Consalvi* (Roma 1924).

<sup>19</sup> MERCATI, A., *Raccolta di Concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le autorità civili* (Ciudad del Vaticano 1954) I 561-65.



significaba la supresión de la libertad de conciencia y de la laicidad del Estado, por lo que se llegó a una fórmula en la que se describía una realidad sociológica.

El reconocimiento del calificativo «romana» adquiere toda su significación en un país que durante un decenio ha intentado la experiencia de una iglesia nacional, y representa la aceptación de la función decisiva del papado en esta Iglesia y el abandono implícito de la *Constitución civil del clero*. En realidad, todo concordato significa el reconocimiento de la primacía pontificia, pero en 1801 indicaba también el fracaso de un galicanismo histórico. De aquí la contradicción presente desde el primer momento en Napoleón, que se ve obligado, por una parte, a tratar con Pío VII como única salvación real de los problemas franceses, y que, por otra, intentará mantener el espíritu del galicanismo más tradicional. Por su parte, Pío VII reconoce de hecho la república francesa, desentendiéndose del pretendiente y de la institución monárquica.

Napoleón se sentía sucesor de los reyes y quería mantener todas sus prerrogativas, y, entre éstas, de un modo especial la del nombramiento de los obispos. Era evidente que necesitaba contar con la fidelidad de los dirigentes eclesiásticos, y para ello consideraba necesario tener en su mano todos los nombramientos. No se trataba de una pretensión nueva, ya que, de hecho, todos los reyes contaban con este privilegio. La nueva situación residía en que la nueva generación de gobernantes no eran católicos en su mayoría, y Pío VII no estaba dispuesto a que éstos nombraran a los obispos de la Iglesia. Tras largas discusiones, se llegó a una fórmula de transacción, por la cual el pontífice tomaba acta de la profesión particular de los cónsules. Este tema ha surgido en diversos países a lo largo del siglo XIX, poniendo sobre el tapete, una vez más, la incongruencia de una elección que debiera permanecer puramente religiosa, realizada por políticos que frecuentemente ni siquiera forman parte de la Iglesia.

En el artículo 1.º, el Gobierno reconoce el libre ejercicio de la religión y su publicidad, dando fin a todas las restricciones anteriores. Roma tuvo que admitir que este carácter público estuviese regulado por aquellas medidas de policía que el Gobierno juzgase necesarias para la tranquilidad pública. Esta cláusula resultaba peligrosa. Todo movimiento revolucionario admitía y admite la libertad de cultos, pero añaden tales cortapisas, que, de hecho, las convierte en inoperantes. Consalvi consiguió la precisión de que los reglamentos de policía

actuaban únicamente cuando la tranquilidad pública estaba en peligro.

La Santa Sede se pondrá de acuerdo con el Gobierno para delimitar una nueva circunscripción de diócesis (art.2.º), y los obispos, con la aprobación del Gobierno, realizarán una nueva división de parroquias (art.9.º). La Asamblea Constituyente había decidido que la división de circunscripciones eclesiásticas dependía directamente del poder civil. Con el concordato prevalece el derecho de la Iglesia.

El artículo 3.º expresa, con su complicada redacción, la primera exigencia de Napoleón y la perplejidad del pontífice. Pío VII «declara a los titulares de los obispados franceses que espera de ellos con firme confianza, por el bien de la paz y de la unidad, toda clase de sacrificios, incluso el de sus sedes». Si, a pesar de esta exhortación, ellos «se negasen a este sacrificio pedido por el bien de la Iglesia (negativa que Su Santidad no espera), se nombrarían nuevos titulares para el gobierno de los obispados de la nueva circunscripción». No se hablaba de deponerlos, pero en realidad se trataba de ello. Nunca en la historia de la Iglesia se había conocido un caso parecido: la renovación total de un episcopado por un método tan autoritario. Para complicar el hecho, se trataba, en gran parte, de un episcopado «confesor de la fe», perseguido y maltratado por su fidelidad a la tradición e incluso a la Sede romana.

Los artículos 4.º y 5.º conceden al primer cónsul la prerrogativa del nombramiento de los obispos, tal como lo hacían «antes del cambio de Gobierno», que se regían por el concordato de 1516. El papa concedía la institución canónica. No se estudió, al menos no consta, la posibilidad de que ambos poderes no estuviesen de acuerdo sobre los candidatos.

En los artículos 6.º y 7.º se disponía que los obispos, en manos del cónsul, y los demás eclesiásticos, en manos de las autoridades respectivas civiles, prestasen el juramento de fidelidad. Tras años de desventuras a causa de los diferentes juramentos, éste pedía fidelidad al Gobierno y no a las leyes; pero en contrapartida añadía una cláusula que obligaba a los sacerdotes y obispos a denunciar al Gobierno cualquier cosa que en la diócesis se tramase en perjuicio del Estado. El artículo 8.º prescribía oraciones por la república y los cónsules.

Los obispos nombraban a los párrocos entre las personas aceptas al Gobierno (art.10) y podían instituir un cabildo y un seminario, pero sin dotación del Estado (art.11).

En los artículos 12-15 se disponía que todas las iglesias y

parroquias no enajenadas y necesarias al culto pasasen a manos de la Iglesia. Esta renunciaba absolutamente a los bienes eclesiásticos enajenados, sin molestar a los compradores. El Gobierno se comprometía a entregar a los párrocos y obispos una paga conveniente y permitía que los católicos legasen fundaciones en favor de la Iglesia. Lo esquemático de las formulaciones oculta, en parte, la importancia del tema, y del todo, las prolongadas discusiones por él originadas. La Iglesia no quería admitir, sin más, el hecho cumplido de la nacionalización de sus bienes, que podía constituir—de hecho fue así—un precedente peligroso. Para Napoleón como para tantos otros políticos a lo largo del XIX, esta aceptación significaba la paz social y la consolidación de la nueva clase emergente. No puede menos de sorprender en este tema el cinismo hipócrita de quienes, adquiriendo posesiones eclesiásticas, sentirán la necesidad de tranquilizar sus conciencias, y piden a los gobiernos que, en sucesivos concordatos o tratados, la Iglesia se comprometa a calmar sus escrúpulos.

A modo de compensación, Consalvi intentó que el Estado se comprometiese a crear una base económica que favoreciese la independencia eclesiástica; pero esto era exactamente lo que Napoleón no permitió en ningún momento, puesto que comprendía que una Iglesia asalariada, pendiente de las subvenciones estatales, era más dócil y domesticada.

El papa reconocía al primer cónsul los mismos derechos y privilegios de los reyes del Antiguo Régimen (art.16). Las consecuencias políticas de este artículo eran evidentes. Pío VII abandonaba a su suerte a los Borbones y reconocía la legalidad de la nueva situación. A lo largo del siglo XIX, conflictivo e inestable, tendrá que aplicarse esta medida en numerosas situaciones, sin grandes inconvenientes. En 1801, el caso era más difícil, no sólo por su novedad, sino por lo que suponía que la cabeza de la cristiandad abandonase al «rey cristianísimo», hermano del considerado rey mártir, y aceptase al representante más cualificado de la revolución sangrienta y anticlerical.

Finalmente, el último artículo convenía que, en el caso de que alguno de los sucesores del primer cónsul no fuese católico, se llegaría a un nuevo acuerdo sobre el nombramiento de obispos y sobre los privilegios en general.

El concordato representaba un acto de enorme valentía tanto por parte del papa como de Napoleón. Para ambos representaba conectar directamente con el pueblo y con sus nece-

sidades, saltándose las autoridades intermedias, las tradiciones y costumbres, en el primer caso, y un difuso anticlericalismo en el segundo. Para Napoleón se trataba de un acto de fuerza; para Pío VII, de esperanza. El primero necesitaba del arreglo para gobernar con más tranquilidad y más autoridad; la Iglesia lo necesitaba para vivir con una cierta libertad. Napoleón se ganaba con el concordato la simpatía de muchos sacerdotes de los territorios anexionados a Francia; de quienes, siendo revolucionarios, permanecían vinculados a la religión; de los compradores de bienes eclesiásticos, al renunciar la Iglesia a la restitución; de una cierta burguesía, en la que renacía la religión, tal como podía observarse en el extraordinario éxito del *Genio del cristianismo*, de Chateaubriand.

Para la Iglesia, a pesar del abandono del Estado confesional, significaba de nuevo una situación preponderante en la sociedad francesa. La institución canónica confirma uno de los derechos más importantes del papa. La ayuda económica del Estado, a pesar de los inconvenientes y tacañerías, daba vida a una institución y a unas personas que se desenvolvían en condiciones enormemente precarias. Es decir, para la Iglesia, a pesar de lo que iba a suponer el reconocimiento de la revolución, el tratado representaba el haber dominado una de las mayores crisis de su historia.

Y, sin embargo, una enorme ambigüedad acompañaba las tractativas y el documento. Ambos cedían bastante, pero el poder político estaba dispuesto a recuperarlo con los artículos orgánicos, mientras la Iglesia se encontraba aparentemente atada y dominada.

No todos aceptaron el concordato. Movidos, más que por las consignas de algunos obispos insumisos, por la costumbre de rechazar una componenda con el Estado opresor que les había valido persecución y exilios durante la revolución, pero también la conciencia de su valiente ortodoxia, grupos de cristianos de diversas regiones, dirigidos siempre por sacerdotes que se mantuvieron fieles durante los tiempos difíciles, no aceptaron la organización concordataria, formando las «pequeñas iglesias», que prolongarán su existencia a lo largo del siglo XIX<sup>20</sup>.

Semejante dificultad en aceptar el concordato, complicada con profundos sentimientos nacionalistas, van a experimentar los sacerdotes belgas, que ven reconocidos en el tratado, o

<sup>20</sup> BILLAUD, A., *La Petite Église dans la Vendée et les Deux-Sèvres (1800-1830)* (París 1961).

impuestos en los artículos orgánicos, algunos objetivos contra los que han luchado durante años.

**6. Los artículos orgánicos.**—El concordato fijaba los principios, pero dejaba para una ulterior discusión la solución de los problemas concretos. El 15 de agosto lo firmó en Roma Pío VII; el 8 de septiembre, Bonaparte, y dos días más tarde se intercambiaron oficialmente las ratificaciones. Para entonces había llegado a París el cardenal Caprara, en calidad de legado *a latere*, con el fin de colaborar y dirigir la compleja ejecución del concordato.

Mientras tanto, en París el ambiente burocrático y oficial era contrario al concordato. El Consejo de Estado mostró su oposición, el Senado eligió al obispo constitucional Grégoire como señal de desagrado y se niegan a votar el Código civil; el ejército se mantenía en la misma dirección. Talleyrand aconsejó a Napoleón contentarlos en algo, y éste, mostrando su desprecio por las convenciones, presentó el 5 de abril a la Cámara legislativa el concordato, acompañado de 77 artículos, que lo interpretaban unilateralmente, lo completaban y, a veces, lo contradecían, como formando una sola pieza, vigilando todos los aspectos de la organización, de la vida y de la acción de la Iglesia<sup>21</sup>. Tres días después fueron aprobados por 228 votos a favor y 21 en contra y publicados definitivamente como ley de la república.

Se establecía el antiguo *exequátur regio* para todos los actos y documentos pontificios; toda actividad en territorio francés de «un individuo, ya sea nuncio, legado, vicario o comisario apostólico», estaba sometida a semejante autorización. Se prohibía a los obispos franceses reunirse en concilio sin el permiso gubernativo o salir de sus diócesis sin un permiso expreso. Los obispos quedaban separados legalmente de Roma y aislados entre ellos al no poder encontrarse entre sí sin autorización. No se reconocía la exención episcopal. Se imponía a todo el país un único catecismo y una liturgia aprobada por el Gobierno. No se podían fundar cabildos ni seminarios sin permiso gubernativo, ni publicar los reglamentos de los seminarios si antes no eran aprobados por el primer cónsul. Se imponía la enseñanza de los cuatro artículos galicanos en todas las escuelas teológicas<sup>22</sup>. Los seminaristas podían

<sup>21</sup> DELACROIX, S., *La réorganisation de l'Église de France après la Révolution (1801-1809)* (París 1962) I 233.

<sup>22</sup> «En realidad era una estupidez, ya que, tomadas a la letra, negaban al papa los poderes de los que había usado para concluir el concordato» (JARRY, E., *L'Église contemporaine* [París 1935] I 78).

ser ordenados sólo si habían cumplido veinticinco años. Quedaba prohibido el matrimonio eclesiástico antes de la ceremonia civil. Otros artículos señalaban los deberes pastorales de obispos y sacerdotes hasta límites intolerables. Por ejemplo, un artículo trataba del hábito de los obispos y del color de sus medias. Se precisaban los poderes administrativos de los prefectos en materia de utilización de las campanas, de funciones litúrgicas públicas y de circunscripción de parroquias.

La mentalidad de estos artículos era estrictamente galicana. Ese papa que, gracias a Napoleón, había demostrado su enorme poder al destituir a tantos obispos, era reducido nuevamente a los límites marcados por las «libertades galicanas» y el despotismo estatal. Pero no fue ya posible. El galicanismo murió por obra de Pío VII y Napoleón, y no fue posible resucitarlo ni siquiera con los artículos galicanos. El cardenal Antonelli, de temperamento conservador y poco dado a las concesiones, afirmaba que el concordato acababa con las libertades galicanas. «En el futuro ya no se discutirá sobre si el papa puede deponer a un obispo francés por el bien de la Iglesia». Durante los decenios siguientes, los papas reorganizarán con su autoridad las diversas iglesias europeas y americanas a través de los numerosos concordatos que se irán firmando.

Aumentaba el poder del Estado sobre los obispos, y el de éstos sobre los sacerdotes<sup>23</sup>. Es decir, una Iglesia aparentemente a merced del poder civil, que tenía en sus manos todos los resortes para doblegar cualquier intento de rebeldía, pero que había conseguido tres ventajas inapreciables: el libre ejercicio del culto, la aceptación, sobre todo práctica, del primado de jurisdicción del papa y el restablecimiento de la jerarquía eclesiástica.

El designio de unidad se extendió también a su trato a los protestantes y judíos. Los artículos orgánicos reconocían a luteranos y calvinistas los mismos derechos que a los católicos. En 1808 creó en Montauban una facultad de teología protestante y a lo largo de su reinado les concedió algunas iglesias

<sup>23</sup> «Omnipotentes en el plano parroquial, tiene sus poderes limitados en el plano diocesano y aniquilados en el nacional. Sin autorización ministerial, no puede ordenar sacerdotes, establecer capítulos catedralicios, convocar sínodos, salir de los límites de su diócesis, tomar parte en los concilios metropolitanos. Igualmente, está sometido al Estado en materia de culto: sólo habrá un catecismo para todas las Iglesias de Francia; todos los eclesiásticos vestirán a la francesa; ninguna fiesta de precepto será establecida sin decisión gubernamental » (DANSETTE, A., *Histoire religieuse de la France contemporaine* [París 1965] p.145).

que antes habían pertenecido a los católicos. El protestantismo halló de nuevo una hermosa fachada de respetabilidad, aunque la piedad se mantenía bastante adormecida <sup>24</sup>.

El 17 de marzo de 1808 publicó el emperador un decreto orgánico que regulaba la existencia de los rabinos, de las sinagogas, de los consistorios particulares y del consistorio central, nueva institución compuesta por tres rabinos y dos laicos, nombrados en esta primera ocasión por Napoleón. Representaba un reconocimiento oficial, que fue acogido con alegría y agradecimiento por los judíos. Sin embargo, este reconocimiento, a diferencia de la Iglesia católica y la protestante, no significaba la aportación económica del Estado al culto judío.

Roma no aceptó en ningún momento los artículos orgánicos; los distinguió siempre del concordato y pidió continuamente su abrogación. Su publicación dio nuevos argumentos a quienes pensaban que el papa había ido demasiado lejos en sus concesiones <sup>25</sup>. Probablemente, se puede afirmar que el concordato es obra de Pío VII y de su secretario de Estado, cardenal Consalvi, mientras la mayoría de la curia, bien por mentalidad, bien por influjo de los realistas exiliados franceses, eran contrarios a cualquier acuerdo que estabilizase la situación existente en Francia, que además repercutía en la estabilización de los Estados italianos, asociados o sujetos a su influencia.

**7. El episcopado.**—Napoleón intenta no sólo acabar con el período revolucionario, sino crear una nueva sociedad. Un nuevo Código civil, una nueva universidad, una nueva aristocracia, una clase social burguesa de nuevo cuño y un nuevo episcopado caracterizará la época napoleónica. No se fía de los obispos del Antiguo Régimen, que conspiran en el exilio y «a quienes no estimaban sus fieles», y desprecia a los constitucionales, a la vez que pretende formar una nueva jerarquía capaz de superar viejos traumas y divisiones.

Para él, la historia de Francia comienza de nuevo en 1800.

<sup>24</sup> LÉONARD, Émile G., *Historia general del protestantismo* III 149.

<sup>25</sup> Corría en Roma este pasquín: «Pío VI, per conservar la fede, perde la sede; Pío VII, per conservar la sede, perde la fede». Pío VII, en la alocución consistorial con la que proclamó el concordato, afirma que las leyes orgánicas le eran desconocidas, no había tenido ninguna parte, le habían producido gran dolor; que reclamaría vivamente al primer cónsul, quien, deseando el concordato para restablecer en Francia la religión católica, no podía mantener aquellas leyes que tanto se le oponían» (CONSALVI, E., *Mémoire* p.227).

«Ciudadanos, la revolución ha realizado los principios que fueron su razón de ser; ha terminado». Y con el fin de la revolución debe coincidir el final de las facciones. Luciano Bonaparte, ministro del Interior, escribe en marzo de 1800 a los prefectos: «El Gobierno no quiere, no reconoce a los partidos, y sólo admite en Francia a los franceses». Es decir, una enorme insistencia en la reconciliación, en la unanimidad nacional, y en el campo religioso, esta actitud le llamaba a elegir los nuevos obispos entre los no juramentados y entre los constitucionales, entre los fieles a Roma y entre los cismáticos.

Para Pío VII, el tema de los obispos constituyó uno de los tragos más amargos. El 15 de agosto de 1801, Pío VII firmó el tratado y tres breves. Por el primero, *Tam multa*, exhortaba a los obispos a dimitir, explicándoles que el mantenimiento de la unidad de la Iglesia y el restablecimiento de la religión católica en Francia exigía de ellos tal sacrificio y recordándoles el ofrecimiento general de dimisión dirigido a Pío VI por los obispos de la Constituyente en mayo de 1791, con el fin de que el papa tomase la decisión que considerase más conveniente para la paz de la Iglesia de Francia. En el segundo llamaba a los obispos constitucionales a la unidad de la Iglesia. Por el tercero autorizaba la absolución a los sacerdotes casados y concedía validez a su matrimonio, con la condición de que se arrepintiesen sinceramente. Más de 3.000 sacerdotes fueron rehabilitados.

Los once obispos residentes en Francia dimitieron inmediatamente, así como los diez residentes en territorio italiano. De Londres partió el movimiento de resistencia con un documento firmado por catorce obispos, en el que explicaban las razones por las que no podían abandonar su cargo: su obligación para con sus diócesis, el peligro de un abandono general, la presión sufrida por el pontífice, la confianza del pronto restablecimiento del rey. Apelaban a un concilio ecuménico, que puede «autorizar su dimisión y hacerlas válidas». Según Plongerón, estos obispos han descubierto en el exilio la colegialidad. Su apelación a un concilio ecuménico «rompe con la habitual táctica galicana»<sup>26</sup>. Cuatro obispos refugiados en Londres enviaron su dimisión<sup>27</sup>, así como cinco de los residentes en Alemania, mientras la mayoría se negaban. Cinco de los que

<sup>26</sup> PLONGERON, B., *Conscience religieuse en Révolution* p.231.

<sup>27</sup> Escribía Boisgelin, arzobispo de Aix: «La religión puede ser restablecida con nuestro concurso; se perderá con nuestras discusiones» (DUDON, P., *Autour des démissions épiscopales de l'an X: Études* t.112, julio 1907, p.46).



se encontraban en Austria no aceptaron la sugerencia y cuatro enviaron su renuncia. La mayoría de los refugiados en España dio su dimisión. En total, 47 dimisiones y 36 negativas<sup>28</sup>.

Con la bula *Qui Christi Domini vices*, de 29 de noviembre de 1801, Pío VII suprimió las diócesis existentes y, al mismo tiempo, sus antiguos obispos perdían toda jurisdicción al no existir el objeto de tal jurisdicción.

Quienes dimitieron en pleno fueron los 59 obispos constitucionales. Obedecieron antes a la autoridad civil jurando la *Constitución civil* y obedecieron a Bonaparte cuando les pidió su dimisión, pero no renegaron de sus actuaciones anteriores y no firmaron el formulario exigido por el papa.

En abril de 1803, 38 obispos no dimisionarios escribieron al papa las *Reclamations canoniques et très respectueuses* para protestar de las bulas que habían puesto en acto el concordato, en el intento de salvar la constitución de la Iglesia, «que no puede ser alterada con el pretexto de restablecer la calma». Niegan al papa la potestad de deponerles y defienden con devoción al pretendiente Borbón, al que contraponen al «usurpador Bonaparte, cabecilla de revoltosos». Es el canto del gallo del galicanismo religioso y del galicanismo político, siempre unidos.

Para algunos sacerdotes refractarios, el acuerdo entre la Santa Sede y París resultaba profundamente traumático, ya que les obligaba a admitir lo que siempre aborrecieron: la república, el juramento y la conscripción. A menudo no resultaba fácil superar estos problemas de conciencia.

La nueva organización territorial comprendía 60 diócesis, agrupadas en diez metrópolis. Diócesis creadas artificialmente, amalgama de territorios que antes pertenecían a diversas circunscripciones, y que causó la desaparición de algunas, anti-quísimas, identificadas con la evolución de toda la historia de la Iglesia francesa. Napoleón nombró a 16 obispos anteriores a la revolución, 12 constitucionales y 32 eclesiásticos de segundo orden. El problema planteado a Roma consistía en que los constitucionales no querían retractarse, ya que consideraban que habían actuado según las reglas. Es más, consideraban que el concordato les daba la razón. El papa no estaba dispuesto a conceder la institución canónica a quien no se retrac-

<sup>28</sup> DELACROIX, S., o.c., p.113-14. Si se añaden las diócesis que no pertenecían a Francia antes de 1789, obtenemos 55 dimisiones contra 37 negativas.

tara, los constitucionales no cedían, y Napoleón quería tenerlo todo solucionado para el día de Pascua. Se llegó, finalmente, a una solución profundamente ambigua: el legado se contentaba con que los constitucionales abjuraran en secreto ante Bernier. Este envió un documento firmado por él en el que afirmaba que aquéllos se habían arrepentido verbalmente y habían recibido la absolución. Estos, por su parte, negaron siempre haber realizado ninguna abjuración<sup>29</sup>, dejando a Roma en una situación desairada y provocando confusión y desánimo en aquellos sacerdotes refractarios que tenían que obedecer a estos obispos, a quienes en su interior seguían considerando usurpadores y cismáticos.

En cualquier caso, el 18 de abril, día de Pascua, el concordato era publicado oficialmente, y se celebró en Notre-Dame una ceremonia solemnísimas, en la que se celebraba la paz de Amiéns con Inglaterra, la celebración del concordato y el inicio público del culto católico. Con las campanas repicando tras un decenio de silencio, ante los cónsules, el Cuerpo diplomático y las autoridades, el cardenal Caprara celebró una misa de acción de gracias, en la que 27 obispos prestaron juramento; Mons. Boisgelin, antiguo obispo de Aix y ahora de Tours, el mismo que predicó la consagración de Luis XVI, tuvo el sermón, en el que habló de lo que suponía el restablecimiento del culto y la apertura de las iglesias. Un *Te Deum* daba fin a una época e inauguraba una nueva<sup>30</sup>.

**8. Una Iglesia en marcha.**—Napoleón no pretendía, ciertamente, la recristianización de Francia, pero la paz lograda significaba la vuelta a la práctica, a las costumbres, a la tradición religiosa. Nada era igual que antes, pero se había hecho posible el iniciar un proceso de evangelización. En su peligrosa apuesta, Pío VII había tenido en cuenta esta necesidad y se había expuesto por lograrla.

El pueblo acogió con alegría la pacificación, el inicio del culto público. En las librerías apareció un libro que causó entusiasmo: el *Genio del cristianismo*, de François-René de Chateaubriand, vuelto a la fe en medio de las dificultades del exilio, que representaba un renovado interés por la religión en algunas capas de la población.

Se contaba con un número suficiente de sacerdotes, ya que, aunque en los últimos años apenas se habían dado orde-

<sup>29</sup> CHRISTOPHE, P., o.c., I 183-89.

<sup>30</sup> GORCE, P. de la, *Histoire religieuse de la Révolution française* (París 1923) V 388-90.

naciones, contaban con la colaboración de los ex religiosos, pero muchos eran ya ancianos e incapacitados para un trabajo continuado. Resultó complicado dar una cierta imagen unitaria a un clero que provenía de diversas diócesis y congregaciones, de distintas situaciones históricas personales, juramentados, refractarios, lapsos... De hecho, se mantendrá la dificultad de reclutamiento: desde 1802 a 1814 se dan 6.000 ordenaciones, es decir, casi las que se daban durante un año en el Antiguo Régimen.

La mayoría de los miembros del episcopado, sin ser extraordinarios, era honorable y pía y cumplía con dedicación sus deberes. No recordaban a los grandes señores de la generación anterior, pero compensaban la pérdida de prestigio social y político con su labor pastoral y su autoridad. En sus diócesis, la autoridad episcopal aumenta a costa de la movilidad de los sacerdotes y de la pérdida de todo poder por parte de los cabildos.

Nada quedaba a la Iglesia de su inmensa fortuna. Muchos puestos no recibían siquiera la exigua paga estatal, y el pueblo, aunque fuese practicante, no se preocupaba por su manutención. La vida material de numerosos sacerdotes resultaba miserable, y, a menudo, las mismas iglesias y casas parroquiales se encontraban en pésimas condiciones.

La retribución del clero por parte del Estado era una novedad absoluta. Napoleón nunca quiso que la Iglesia organizase su economía, con el fin de que no fuese autónoma, reduciendo, a menudo, al clero a la categoría de asalariados, de miembros de la administración general del Estado. La Iglesia, por comodidad, prefería esta subvención a la difícil y aleatoria subsistencia dependiente de la voluntad de los fieles. No resulta fácil conseguir una actitud equilibrada. Durante el Antiguo Régimen, sus riquezas aprovechaban a unos pocos, causaban innumerables males y provocaban una queja generalizada. Si muy pobre, queda a merced de quienes le pagan; generalmente, el Gobierno o los ricos, que no dejan de pasarle la factura.

Otros factores dificultaban la organización de la vida religiosa: pocos seminarios y, en general, no muy bien organizados, consecuencias negativas de la conscripción en los seminaristas, dificultades en la enseñanza de la religión a la juventud.

No resulta fácil conseguir una idea clara sobre las aspiraciones e inquietudes religiosas del pueblo. En 1801, Consalvi, que había atravesado el país, lo juzgaba «indiferente en su mayoría: completamente en las ciudades, en parte en el cam-

po». Y, sin embargo, la alegría por la paz religiosa era sincera y las iglesias estaban llenas, aunque es verdad que las iglesias eran pocas.

En el elemento oficial, la situación era ambivalente. Instituciones estatales como la Academia se encontraban casi completamente en manos de incrédulos; la vida de la corte, los altos oficiales, mantenían un estilo poco acorde con el cristianismo. El Código civil, que tenía un concepto del matrimonio-contrato, regulado por la ley civil y capaz de ser disuelto por medio del divorcio, era ajeno al ideal cristiano, a pesar del interés demostrado por Consalvi y por los eclesiásticos en general porque la legislación acogiese la concepción cristiana del matrimonio-sacramento, su indisolubilidad y el poder reglamentario de la Iglesia. La legislación de los diversos Estados sobre el matrimonio y la familia constituirán una de las principales preocupaciones eclesiásticas durante el siglo XIX.

Es decir, el Estado continuaba siendo laico, la atmósfera general no era cristiana, los que rodeaban a Napoleón continuaban siendo jacobinos, los ideólogos eran racionalistas y volterianos, el Código civil aparecía imbuido de espíritu revolucionario, la enseñanza universitaria era laicista.

Sin embargo, a pesar de estas y otras dificultades, el tono externo del nuevo régimen fue demostrando más y más apoyo y consideración para con la Iglesia. Napoleón creó la Gran Capellanía de la corte, al estilo del Antiguo Régimen, y asistía con una cierta regularidad a misa. Los prefectos de las provincias fueron acomodándose a una Iglesia bastante presente en la vida cotidiana; el Gobierno colaboró cada vez más en los gastos del personal y del culto religioso; se publicó una ley obligando la imposición de nombres de santos a los niños, otra concediendo honores militares al Santísimo Sacramento.

El clero no tenía dirigentes intelectuales, grandes pensadores, apologetas de valor. Basta pensar que el más conocido y apreciado fue Chateaubriand con un libro que, si bien respondía a la mentalidad romántica postrevolucionaria, no presentaba una teología sólida o una contestación válida a los graves problemas del momento.

Se mantuvo la dificultad de reclutamiento. Una paga insuficiente, la falta de seminarios, el descrédito producido por los filósofos y por la revolución, son la causa de una situación preocupante, y, sin embargo, la preocupación por los seminarios es una de las principales del episcopado. El admirado Émery restaura San Sulpicio, y en pocos años enviará a las diócesis

sacerdotes que dirigirán los nuevos seminarios. Lo mismo podemos decir de los Lazaristas.

El concordato no mencionaba al clero regular. Napoleón autorizó algunas congregaciones misioneras (Lazaristas, Misiones Extranjeras, Misioneros del Espíritu Santo) con la idea de que podrían ayudarle en su política de penetración en otros países. Otros fueron simplemente tolerados. En cuanto a las religiosas, se autorizó aquellas congregaciones dedicadas a la asistencia pública y a la enseñanza. En 1814 había 1.776 casas con 12.426 religiosas <sup>31</sup>.

Se reanudan las misiones, lentamente todavía, pero preparando el terreno para la época de la Restauración. Se intenta cortar un cierto ambiente de amoralidad presente en la última época. «Los progresos de la inmoralidad y la irreligión amenazan al Estado», afirmará Portalis, dirigiendo a los prefectos las órdenes oportunas.

A pesar de no ser considerada religión de Estado, el catolicismo fue adquiriendo una gran preponderancia en la vida real. El artículo orgánico 43 declaraba que «todos los eclesiásticos se vestirán a la francesa y de negro», y Napoleón se disgustaba manifiestamente si encontraba miembros del clero que no vestían como tales <sup>32</sup>. Tal vez podamos decir que uno de los frutos más positivos consistió en la paz que consiguió la Iglesia durante unos años, necesaria para reparar tantas destrucciones, superar tantas divisiones y dedicarse a una reorganización profunda.

En su intento de dominar todas las facetas de la vida pública, de centralizar y organizar las actividades, Napoleón creó la Universidad Imperial el 10 de mayo de 1806, tal como sustancialmente ha llegado hasta nuestros días. La nueva institución estaba formada por tres secciones: la Primaria, con las «Pequeñas Escuelas»; la Secundaria, con los liceos y colegios, y la Superior, grandes escuelas y facultades. No se podía crear ningún establecimiento docente fuera de la Universidad, es decir, se trataba del monopolio estatal de la enseñanza <sup>33</sup>.

También a la enseñanza quiso llevar su política de unión

<sup>31</sup> DANSETTE, A., o.c., p.150.

<sup>32</sup> Escribía el ministro Portalis a Bernier: «El primer cónsul no ve inconveniente en que los sacerdotes vistan sotana; es el hábito de su estado, y este hábito puede constituir para los eclesiásticos un nuevo motivo de respetarse a sí mismos y de conseguir el respeto de los demás» (ROUQUETTE, R., *Une centénaire: la soutane*: Études t.314, julio-agosto 1962, p.42).

<sup>33</sup> GRIMAUD, L., *Histoire de la liberté d'enseignement en France* III-IV (París 1946).

y de dominio. La religión y el catecismo entraban en los programas, y se prohibió enseñar las doctrinas de los filósofos ateos. Y, de hecho, numerosos sacerdotes y católicos fueron nombrados para puestos directivos, aunque, probablemente, el tono continuaba siendo laico y agnóstico<sup>34</sup>.

Aprobado el concordato, por una curiosa reacción indirecta, aumentó el prestigio del papado tanto entre los enemigos políticos de Napoleón como entre las otras confesiones religiosas. Rusia y Prusia enviaron legados diplomáticos a Roma y se muestran más solícitos y respetuosos que los mismos soberanos católicos. Pablo I de Rusia escribió el 11 de agosto de 1800 una carta al papa en la que le pedía el restablecimiento formal de la Compañía de Jesús. Pío VII, a quien le satisfacía, ciertamente, la idea, explicó a Carlos IV la situación, con la esperanza, confirmada, de que no pondría obstáculos al proyecto. El 7 de marzo de 1801, con el breve *Catholicae fidei*, accedía a la petición del zar ruso. En el reino de las Dos Sicilias, el restablecimiento se realizó con el breve del 31 de julio de 1804. Diez años más tarde, el 7 de agosto de 1814, el breve *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* la restablecía con carácter general.

**9. El concordato italiano. La situación en los diversos países.**—Francia había invadido la mayoría de los países limítrofes y anexionado algunos, como Bélgica, Holanda, Suiza, Lucca, Génova, y diversos territorios agrupados bajo el nombre de República Cisalpina permanecían ocupados por tropas francesas y buscaban una cierta emancipación a través de constituciones semejantes a la francesa, con gobernantes afectos al primer cónsul.

En la península italiana, quienes participaban de las ideas revolucionarias eran anticlericales, frecuentemente antirreligiosos, ciertamente con deseos de limitar y dominar la presencia de la Iglesia. No sólo intentaban utilizar la institución, como lo hacía Napoleón, sino que sentían hacia ella ese sentimiento que aparece con cierta frecuencia en los países latinos, mezcla de desprecio y de deseo de humillarla y maniatarla, y que no encontramos en Napoleón.

El 29 de diciembre de 1801 se reunieron en Lyon 442 diputados de la República Cisalpina con el fin de decidir su organización y forma de administración. El 24 de enero fue elegido Napoleón como presidente de la que dos días después

<sup>34</sup> LESTOCQUOY, J., *La vie religieuse en France du XII<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècles* (París 1964) p.280-90.

se iba a llamar República Italiana, nombre y concepto que lentamente marcará los sentimientos de los patriotas italianos, que defenderán la conclusión de que sólo los revolucionarios eran capaces de superar la división y conseguir una patria común. Entre los temas discutidos y aprobados por el nuevo presidente se encontraba un decreto que regulaba por su propia autoridad diversos asuntos eclesiásticos: se proclamaba el catolicismo como religión del Estado, se decidía que los obispos serían nombrados por el Gobierno e instituidos por la Santa Sede, y los sacerdotes, elegidos e instituidos por el obispo, pero con la aprobación del Gobierno; se decretaba la dispensa del servicio militar al clero, la creación y dotación de un seminario en cada diócesis y la intangibilidad de los bienes eclesiásticos <sup>35</sup>.

Desde el primer momento, Napoleón quiso un concordato para esta nueva república, y exigió que el cardenal Caprara fuese quien lo negociase en París. Pío VII veía con aprehensión estas exigencias por los siguientes motivos:

1. Con Napoleón, la Iglesia actuó siempre ante una situación dada. No se daban en realidad verdaderas negociaciones, sino intentos de reducir, limitar las pretensiones francesas, y, como telón de fondo, las amenazas de un hombre que actuaba con desenvoltura frente a la Iglesia y su jefe. De hecho, en el caso presente, el papa se encontraba con una legislación decretada unilateralmente y que convenía modificar y legitimar.
2. La República Italiana integraba las legaciones que pertenecían a los Estados de la Iglesia. Al firmar el concordato, Pío VII aceptaba de hecho la usurpación de esta parte importante de sus Estados; usurpación contra todo derecho, pero tal vez no contra el deseo de una parte de la población, harta de un gobierno en buena parte anacrónico y teocrático. ¿Quién podía afirmar que a esta anexión no seguirían otras?
3. Quienes colaboraban con Napoleón en el gobierno directo eran conocidos josefinistas. Tras la experiencia de los artículos orgánicos, podía esperarse en Milán una actuación parecida o incluso más radical, que podía encontrar antecedentes en los gobiernos anteriores del mismo Estado.
4. Pío VII no se fiaba de Caprara, en el sentido de que lo consideraba demasiado débil y dúctil a todos los deseos y presiones del primer cónsul. Llevar las negociaciones en París suponía una clara desventaja para la Iglesia.

A pesar de estas razones, se llevaron a cabo las conversaciones, que desembocaron, tras catorce meses, en un concordato firmado en septiembre de 1803 <sup>36</sup>. Parecido al de 1801, era

<sup>35</sup> THEINER, *Histoire des deux Concordats*, 2 vols. (París 1869) II 10-14.

<sup>36</sup> MERCATI, A., o.c., p.565-72.

bastante más favorable para la Iglesia. Proclamaba la religión católica como religión del Estado y prometía una dotación conveniente para el clero, las catedrales, colegiatas, seminarios y otras instituciones. Se reconocía la venta de los bienes eclesiásticos, se concedía al Gobierno el nombramiento de los obispos, cuya institución canónica concedería el papa, y que estaban obligados al juramento de fidelidad; se decidía una nueva delimitación de diócesis.

Roma lo consideró un adelanto con respecto al tiempo de José II, pero la alegría duró poco tiempo. El 24 de enero de 1804, el vicepresidente, Melzi, añadió a la publicación del tratado un decreto relativo a su ejecución que minimizaba o contradecía algunas de sus disposiciones y que, sobre todo, ponía en vigor el espíritu del josefinismo al reclamar todos sus derechos y privilegios.

La indignación de Pío VII y de la curia romana ante este proceder, que fue imitado en otros Estados, se manifestó en cartas y documentos; pero ¿qué se podía hacer? Por una parte, aparecía evidente que no resultaba fácil negar en un país lo que se había concedido o soportado en otro. Por otra, pocos países, si alguno, apoyaban a la Santa Sede en su deseo de autonomía y directo gobierno. En este tema, la revolución participaba del espíritu josefino y regalista, apoyado en Italia por un vago deseo reformista y alentado por la crítica filosófica del siglo anterior.

Se daba, sin embargo, una novedad que acabaría por iluminar al mundo cristiano. Estos gobernantes no eran, a menudo, cristianos a principios del siglo XIX, por lo que se manifestaba con evidencia la contradicción que suponía el someter la sociedad eclesiástica a las ambiciones y planes de estos políticos.

También Madrid quería conseguir del papa mayor autonomía. Escribe Consalvi que el rey de España pretendía— ¡vieja pretensión! —que los regulares estuviesen sometidos a los obispos y no a sus superiores generales, que los obispos dispusieran de las facultades necesarias para las dispensas matrimoniales <sup>37</sup>,

<sup>37</sup> SIERRA, L., *El episcopado español...* p.69-74. «Las pretensiones de la corte de Madrid eran amarguísimas para la Santa Sede. En pocas palabras: a la Nunciatura, que era una de las pocas no reducidas en la persona del nuncio al simple rango de Embajada del soberano en Roma, no de verdadero nuncio del papa, como estaba limitada en otras Cortes, quería reducirse a tal, quitándole todo ejercicio de jurisdicción: se quería poner a los regulares bajo la autoridad de los obispos, quitándoles de la de los superiores generales y sus órdenes; se querían para los obispos facultades



que el Gobierno pudiera utilizar una buena parte de los bienes eclesiásticos<sup>38</sup>. Se llegó a un acuerdo que, si bien no accedía a estas peticiones, satisfacía algunos deseos, tal como aparece en la bula *Inter graviores*, del 15 de abril de 1804<sup>39</sup>.

En Alemania, la reorganización territorial y administrativa fue profunda. Francia adquirió todos los territorios, así eclesiásticos como seculares, de la orilla izquierda del Rhin. No bastó que la Iglesia perdiese los territorios del lado izquierdo, sino que los que poseía en el lado derecho fueron también secularizados con el fin de indemnizar a los príncipes laicos de la opuesta ribera.

El 25 de febrero de 1803, la comisión de indemnizaciones había terminado su labor; sus resoluciones fueron aprobadas por el Reichstag el 24 de marzo y por el emperador Francisco II el 27 de abril. Todos los territorios eclesiásticos mediatos o inmediatamente imperiales, así como también las abadías, fundaciones y monasterios, fueron secularizados y repartidos a diversos señores seculares, quedando todos sus bienes a la disposición libre y completa de sus respectivos señores territoriales, así para los gastos de culto, escuelas y otras instituciones de utilidad común como para aliviar la hacienda. Sólo se reservaban las catedrales y las pensiones designadas a los eclesiásticos cuyas posesiones se habían secularizado ya.

Esta redistribución favoreció a pequeños Estados como Hannover, Braunschweig y Oldenburg, así como a Prusia y Baviera. A ambas orillas del Rhin, la Iglesia alemana, hasta entonces la más rica, perdió 1.719 millas cuadradas, con más de tres millones de almas y una renta de unos 21 millones de gúldenes, sin contar los monasterios. No son calculables las pérdidas, los destrozos y saqueos de bibliotecas y objetos de arte<sup>40</sup>.

Bonaparte pensaba que las «soberanías eclesiásticas no eran compatibles con el espíritu del Evangelio», y actuó en consecuencia. Sólo hubo una señalada excepción, la del arzobispo de Ratisbona, Carlos Teodoro de Dalberg, para quien se creó un principado con los territorios de Ratisbona, Aschaffenburg, Wetzlar y parte del antiguo principado de Maguncia.

para todos los impedimentos matrimoniales; se quería la colación de toda suerte de beneficios y otras facultades amplísimas...»

<sup>38</sup> CONSALVI, E., *Memorie* p.170-72.

<sup>39</sup> MERCATI, A., o.c., p.573-79. Sobre la aspiración de nombrar vicarios nacionales para las órdenes religiosas, cf. RUBÍ, Basilio de, *Reforma de regulares en España a principios del siglo XIX* (Barcelona 1943).

<sup>40</sup> GOYAU, G., *L'Allemagne religieuse* (París 1905) I 88-89.

Se le concedió también la dignidad de elector y archicanciller. Sin consultar, naturalmente, con la Santa Sede.

Dalberg nació en 1744; estudió teología en Worms, Mannheim y Maguncia; en 1787 fue elegido coadjutor del arzobispo de Maguncia. De temperamento egoísta y ambicioso, apoyado por la masonería, se mostró mundano, vanidoso y poco preocupado por las necesidades eclesiásticas; buscó en todo momento su aprovechamiento personal, para lo que se unió al emperador en su enfrentamiento con Pío VII. Deseando ser nombrado primado de Alemania, intrigó para conseguir un concordato único que le favoreciese; pero el papa, que sospechaba de él y no quería una Iglesia alemana unida bajo tal personaje, que llegó incluso a presentarle la amenaza de un cisma, no accedió a sus manejos, presentados a través de Napoleón. Constituye, probablemente, uno de los personajes menos dignos de toda esta historia. Murió en 1817.

Resultaba difícil llegar a un acuerdo con Roma sobre el problema y las consecuencias de la secularización. Sobre todo porque Viena quería mantener su autoridad sobre los Estados alemanes y quería participar en las negociaciones, y París, por su parte, quería ser el puente y garante de los acuerdos.

La Iglesia vivió momentos de angustia. Los Estados protestantes, con Prusia a la cabeza, quisieron entrometerse en los asuntos de los nuevos súbditos católicos, tal como estaban acostumbrados con sus súbditos protestantes. Intentaron regular los estudios de los seminarios, el nombramiento de los párrocos, la recepción de los documentos romanos, y la católica Baviera no les fue a la zaga. Animados por el ejemplo francés, imbuidos de josefinismo, suprimieron las congregaciones religiosas, intentaron someter al clero diocesano, al que trataban como funcionarios del Estado; proclamaron la libertad de cultos e intentaron conseguir la creación de una Iglesia nacional. Es decir, Baviera imitó a Francia; pero con dos diferencias objetivas: en este Estado no se había dado una revolución desecristianizadora, y sus gobernantes no tenían la categoría personal de Napoleón, por lo que su actitud para con la Iglesia resulta más antipática y menos justificada.

Evidentemente, hubo movimientos de protesta; el *Discurso a la nación alemana*, de Fichte, es de 1808, y en Baviera hubo pronunciamientos contra las leyes antirreligiosas; pero, quitando la rebelión española, no tuvieron éxito.

10. **Coronación de Napoleón.**—La evolución hacia un sistema de poder personalista era imparable. El 18 de mayo,

el Senado decidió confiar «el gobierno de la república» a un emperador hereditario, decisión ratificada por un plebiscito <sup>41</sup>. Significaba el final de la revolución o, en cierto sentido, el culmen de una cierta revolución. Napoleón, de temperamento autoritario, que no amaba el método democrático de gobernar y de legislar, representaba el triunfo de unos principios, de una mentalidad, de un sistema social. Su coronación podía simbolizar el asentamiento de la burguesía y de sus ideales. De nuevo se imponía el orden, se traspasaba el poder a una nueva clase, se proclamaba la importancia decisiva de la propiedad privada, se acataba el poder omnímodo de su Estado centralizado, burocratizado.

En este esquema, que sigue siendo fundamentalmente el de la Ilustración, el de los enciclopedistas, la Iglesia tenía poco que hacer en un sentido puramente religioso, pero seguía siendo digna de tener en cuenta en su proyección político-social. Tal vez se trataba de un equívoco, pero los nuevos gobernantes estaban dispuestos a mantenerlo.

El nuevo emperador, que era considerado un advenedizo por las cortes europeas y por parte de la población francesa, que de hecho fundaba su legitimidad en la fuerza, aunque coloreada por las formalidades democráticas, con un golpe de imaginación, probablemente muy pensado, pidió al papa que le consagrara y asistiera a su coronación.

Pío VII se encontró, una vez más, ante un difícil dilema. Sólo se conocía un antecedente de tal pretensión: la coronación de Pipino el Breve por manos de Esteban II; pero las circunstancias, evidentemente, eran distintas. Napoleón, aunque personalmente se consideraba digno de todo agradecimiento por haber restaurado el culto en Francia, continuaba siendo causa de continuas preocupaciones para el papa. Además, un paso tan sorprendente y desusado iba a molestar no sólo al pretendiente legitimista, sino a aquellos gobiernos católicos e incluso no católicos que se enfrentaban a Napoleón, porque todos comprendieron el alcance legitimador de la presencia del

<sup>41</sup> Con este motivo escribía el obispo de Grenoble a sus sacerdotes: «Señor párroco, os prevengo que el señor prefecto envía a vuestro ayuntamiento los registros abiertos para votar sobre la hereditariedad del imperio en la familia Napoleón Bonaparte, nombrado emperador por el reconocimiento de los franceses. Yo mismo lo he firmado con voto afirmativo, sobre una hoja que he presentado a todos los sacerdotes de Grenoble. Os invito a seguir mi ejemplo y a efectuar las instrucciones necesarias con el fin de estimular la atención de vuestros feligreses sobre un tema tan importante» (GODEL, J., *La reconstruction concordataire dans le diocèse de Grenoble après la Révolution (1802-1809)* [Grenoble 1968] p.303).

pontífice en la ceremonia de la coronación. Por otra parte, negarse significaba granjearse la enemistad de quien dominaba absolutamente en Francia, en Italia y en Alemania. Además, el pontífice en su interior confiaba en que tal gesto ablandaría la actitud del emperador y serviría para conseguir la retirada de los artículos orgánicos, la aceptación del catolicismo como religión del Estado y algunas pretensiones más.

En realidad, esta actitud constituye más una necesidad que una elección. Resulta difícil comprender el abandono de un pontífice ante un déspota que domina Europa, que humilla a reyes y emperadores y consigue cuanto desea; el abandono de quien no puede confiar realmente en ningún rey o poder aunque sea católico, porque éstos, en el campo eclesiástico, tienden más a imitar a Napoleón que a apoyar al papa; el abandono incluso en el campo estrictamente jerárquico-eclesiástico de un papa que no siempre en estos temas puede confiar en obispos y cardenales, que se muestran más obra de sus gobernantes que apoyo del pontífice.

Paradójicamente, este viaje va a proporcionar el nuevo protagonista de la historia eclesiástica del siglo XIX, el pueblo y el clero, que va a conocer de cerca al pontífice, que se va a convertir en una instancia cercana, dejando de ser el símbolo abstracto y lejano, y que en régimen democrático se convertirá a menudo en el auténtico sostén de la política pontificia.

Pío VII salió de su capital el 2 de noviembre, acompañado de cuarenta personas, tras haber delegado sus poderes en Consalvi.

Poco antes de la coronación, Pío VII supo que Napoleón y Josefina no estaban casados religiosamente, y advirtió que no asistiría a la ceremonia si no se sanaba la situación. Este hombre que a menudo da la impresión de debilidad, de doblegarse ante la imposición, dará la medida de su firmeza en aquellos momentos en los que considera que está en juego la esencia de la religión, en los que se muestra inflexible.

El emperador quería crear una dinastía, pero Josefina era estéril. Consintió en casarse en una ceremonia secreta oficiada por su tío el cardenal Fesch, a quien el pontífice había concedido todas las facultades, consciente de que el papa no cambiaría de actitud, pero con la idea de anular su matrimonio cuando fuera conveniente<sup>42</sup>.

Tampoco transigió Pío VII en su trato con los obispos

<sup>42</sup> GRÉGOIRE, L., *Le «divorce» de Napoléon et de l'impératrice Joséphine* (París 1957).

constitucionales. A pesar de su petición de audiencia, el papa anunció claramente que no les daría ningún signo de comunión, a no ser que se sometieran sin restricciones. Napoleón, que había perdido todo interés por apoyarles o por demostrar apoyo a actitudes revolucionarias, les dio a entender que les convenía aceptar la exigencia pontificia. Su capitulación final supuso la victoria total de la autoridad pontificia sobre las doctrinas autónomas, nacionalistas, galicanas y revolucionarias.

En una ceremonia sugestiva, con un ceremonial y magnificencia que superaba la coronación de los Borbones, inmortalizada en el famoso cuadro de David, Pío VII ungió a los emperadores y Napoleón se coronó a sí mismo, e impuso la corona a Josefina después. A pesar de que la mayoría de los historiadores digan lo contrario, está demostrado que Pío VII conoció con suficiente antelación que él no los iba a coronar<sup>43</sup>. De todas maneras, aunque esta falta a la tradición quisiera indicar que, contrariamente al planteamiento del Antiguo Régimen, el poder no le venía de Dios, no hay duda de que la unción indicaba que Napoleón aceptaba la superioridad pontificia.

Según lo convenido, Pío VII se retiró a la sacristía antes de que el emperador pronunciara el juramento constitucional, para no dar a entender que aceptaba alguno de sus términos.

El papa no consiguió del emperador lo que pretendía, ya que Napoleón no quiso tratar sobre los artículos orgánicos ni sobre los decretos de Melzi, pero los cinco meses de estancia en Francia (noviembre de 1804-abril de 1805) supusieron un golpe definitivo para el galicanismo y el inicio de un ultramontanismo que caracterizará el siglo XIX francés. Además, no cabe duda de que el catolicismo se convirtió de hecho en la religión del Estado, con gran influencia en la vida social diaria, protegida por las autoridades, comenzando por el mismo emperador.

**11. El catecismo imperial.**—La nueva circunscripción diocesana, que amalgamaba en una diócesis partes de numerosas anteriores, presentaba la necesidad de una reconsideración de la catequesis. En los artículos orgánicos, el 39 anun-

<sup>43</sup> GAUBERT, H., *Le sacre de Napoléon I* (París 1964). La idea tradicionalmente aceptada de que el emperador, en contra de lo acordado y ante la estupefacción del papa, se apresuró a coger la corona y a ponérsela directamente, aparece descrita en las *Memorias* de Consalvi, donde da a entender que en las conversaciones preliminares sospechó algo, pero fue asegurado de que se pensaban seguir los ritos tradicionales.

ciaba que se establecería una única liturgia y un solo catecismo «para el uso de todas las iglesias del imperio francés». Inspirándose en los catecismos de Bossuet y de Fléury, se redactó uno nuevo, que apareció en 1806, y que presentaba la novedad de un apartado sobre la necesidad de obedecer al emperador, redactado en parte e introducido a la fuerza por el mismo Napoleón en el capítulo dedicado al cuarto mandamiento <sup>44</sup>.

La lección VII, señalada con el asterisco reservado a las materias esenciales, detallaba así los deberes para con el emperador:

*Pregunta.*—¿Cuáles son las obligaciones de los cristianos para con los príncipes que los gobiernan y cuáles son en particular nuestras obligaciones?

*Respuesta.*—Los cristianos deben a los príncipes que los gobiernan, y nosotros debemos en particular a Napoleón I, nuestro emperador, amor, respeto, obediencia, fidelidad, servicio militar, tributos, ordenados para la conservación y defensa del imperio y de su trono; le debemos también oraciones fervorosas por su salud y por la prosperidad espiritual y temporal del Estado.

*P.*—¿Por qué debemos estas obligaciones a nuestro emperador?

*R.*—Primeramente, porque Dios, que crea los imperios y los distribuye según su voluntad, al cubrir a nuestro emperador con sus dones tanto en la paz como en la guerra, le ha constituido por nuestro soberano y le ha hecho el ministro de su poder y su imagen sobre la tierra. Por tanto, honrar y servir a nuestro emperador es honrar y servir al mismo Dios. Lo segundo, porque Nuestro Señor Jesucristo, tanto por su doctrina como por su ejemplo, nos enseñó lo que debemos al soberano: nace obedeciendo al edicto de César Augusto; pagó el tributo impuesto; y así como manda dar a Dios lo que es de Dios, manda dar al César lo que es del César <sup>45</sup>.

*P.*—¿No se dan motivos especiales que nos obligan a relacionarnos más íntimamente con Napoleón I, nuestro emperador? <sup>46</sup>

*R.*—Sí, porque Dios lo suscitó en circunstancias difíciles para que restableciese el culto público de la religión de nuestros padres y para ser su protector. El ha promovido y conservado el orden público con su sabiduría profunda y activa; él defiende el Estado con su brazo potente; él se ha convertido en el ungido del Señor por la consagración recibida del soberano pontífice, jefe de la Iglesia universal.

<sup>44</sup> LATREILLE, A., *Le cathéchisme impérial de 1806* (París 1935).

<sup>45</sup> En 1807 aparece en Madrid una traducción española de este catecismo. En esta respuesta añade: «En el concilio Toledano celebrado por los años de 638, se estableció un canon, que es el XVIII de dicho concilio, en el cual se dicen estas notables palabras: 'Protestamos delante de Dios y delante de todos los coros de los ángeles... y mandamos que nadie sea osado ni intente quitar la vida del rey o al príncipe, ni tome las riendas del gobierno de sus reinos, ni las usurpe la menor de sus tierras pertenecientes a su corona, ni se atreva a favorecer, proteger, dar auxilio, ni mezclarse en ninguna sedición o conjuración'. Luego anatematizan al que lo intentase.

<sup>46</sup> Esta pregunta y respuesta no aparecen en la traducción española.

P.—¿Qué se debe pensar de los que faltasen a las dichas obligaciones?

R.—Según el apóstol San Pablo, resistirían al orden establecido por el mismo Dios y se harían dignos de la eterna condenación.

P.—Las obligaciones que tenemos a nuestro emperador, ¿son las mismas para con sus legítimos sucesores en el orden establecido por las constituciones del imperio?

R.—Sí, sin duda, porque leemos en la Sagrada Escritura que Dios, Señor del cielo y tierra, por una disposición de su voluntad suprema y por su providencia, da los imperios no solamente a una persona en particular, sino también a su familia.

Bossuet parecía avalar una enseñanza hasta entonces inédita. La obligación de amar al príncipe reinante, el servicio militar, los impuestos, aparecían fundados en la Sagrada Escritura. A Napoleón se le debían todos estos servicios por motivos superiores, y su incumplimiento estaba castigado con la condenación eterna. Se enseñaba a los niños, con los argumentos más importantes, la defensa de la dinastía y la entrega del dinero, la sangre y el mismo corazón en su defensa. Esta forma de presentar las obligaciones del cristiano para con la autoridad era contraria a la teología, y, evidentemente, no pasó inadvertida. Con una de sus maniobras habituales, el ministro de Cultos, Portalis, consiguió del débil Caprara una recomendación dirigida a los obispos en favor de este catecismo «conforme a la doctrina de la Iglesia católica». La curia romana, que lo juzgó desde el principio inaceptable, no quiso desautorizar su opinión y guardó silencio. En la práctica, sin embargo, parece que no fue muy enseñado, sobre todo cuando los fieles mostraron su desagrado.

En contraposición a esta actitud, los catecismos españoles de la zona independentista describían la trinidad infernal, compuesta por Napoleón, José Bonaparte y Murat <sup>47</sup>. Los catecismos españoles afirmaban que se ganaba el paraíso matando a franceses.

—¿Quién eres tú? —Español por la gracia de Dios.

—¿Quién es tu enemigo? —Napoleón.

—¿De dónde ha salido? —Del pecado.

—¿Qué son los franceses? —Antiguos cristianos que se han convertido en herejes.

—¿Es un crimen haber nacido francés? —No; un francés sólo se condena después de cumplir los siete años.

—¿Qué merece un español que se pone a su servicio? —La señal de los traidores y la muerte.

—¿Es pecado asesinar a los franceses? —No; se gana el cielo <sup>48</sup>.

<sup>47</sup> TRENARD, L., *La résistance espagnole à l'invasion napoléonienne* (1808-1814), en ctes 1969, I 243-82.

<sup>48</sup> CHASTENET, J., *La vie quotidienne en Espagne au temps de Goya* (París 1966) p.192-93.

## 12. Napoleón e Italia. Enfrentamiento con Pío VII.

Napoleón dominaba buena parte de la península italiana, y claramente demostraba que su aspiración consistía en conquistarla entera. Como sucederá decenios más tarde, la dificultad no consistía en expulsar a los Borbones o a los Saboya, sino en la persona del pontífice.

El 30 de marzo de 1806, con un conjunto de ocho decretos, el emperador dividía prácticamente Italia entre su familia: José se quedaba con Nápoles y Sicilia, Venecia era anexionada al reino de Italia, los principados de Lucca y Guastalla eran atribuidos a sus dos hermanas, Elisa y Paulina. Como primera medida de estos gobernantes, se implantó en todos los territorios el Código civil napoleónico y el concordato italiano, que en algunos aspectos, como, por ejemplo, en el tema matrimonial, se contradecían. La vigencia de este Código suponía la implantación de costumbres y leyes, frutos de una revolución, en tierras donde no se había dado el proceso revolucionario. Además, el concordato representaba un paso adelante en aquellos lugares donde los movimientos revolucionarios habían perseguido y casi aniquilado a la Iglesia, pero significaba un mayor enfeudamiento y sometimiento en estos Estados italianos, donde tradicionalmente la Iglesia había gozado de mayor libertad. En estas circunstancias, la autonomía de los Estados pontificios tenía que verse afectada inmediatamente: «Vuestra Santidad es soberano de Roma, pero yo soy su emperador. Todos mis enemigos deben ser los suyos. Por consiguiente, es necesario que ningún agente del rey de Cerdeña, ningún inglés, ningún ruso ni sueco, resida en Roma o en vuestros Estados, o que ningún barco perteneciente a estas potencias entre en vuestros puertos»<sup>49</sup>.

Pío VII y Napoleón tenían ideas diversas del papel del pontífice y de lo que significaba peligro revolucionario. El pontífice no podía negar la entrada, cerrar sus puertas a sus hijos católicos, fuesen del país que fuesen. Quería mantenerse neutral, permanecer por encima de los contendientes, ser un factor de paz, y por eso no estaba dispuesto a colaborar al bloqueo continental decretado por Napoleón a Inglaterra. Además, la destrucción de las instituciones y de las tradiciones religiosas representaba para el papa un auténtico y grave peligro. Y estaba claro que el emperador no tenía en cuenta estas tradiciones y se saltaba, si era necesario, las instituciones y las formalidades. Es decir, el enfrentamiento entre la revolución

<sup>49</sup> LATREILLE, A., o.c., II 119.



y la tradición eclesiástica, motor de toda la historia eclesiástica contemporánea, no podía resolverse con un concordato, con la superación de unas leyes persecutorias y con la concesión de unos favores. Se trataba del choque de dos mentalidades y de dos actitudes que deberán decantarse durante más de un siglo para llegar a una cierta síntesis.

El enfrentamiento se acercaba de manera inevitable. El vencedor de Austerlitz y negociador de Tilsit, el hombre que fue el causante de la desaparición del imperio romano-germánico con la deposición de la corona imperial por parte de Francisco II de Habsburgo (6-8-1806), el restaurador de la Iglesia, no podía comprender ni admitir que la cabeza de esta Iglesia no le estuviese perpetuamente agradecido y sometido. Prácticamente, toda Europa obedecía al emperador. ¿No se sometería quien más le debía, quien era débil y estaba sin apoyo? Además, la dinámica de los acontecimientos impedía que, en el designio grandioso de Napoleón acerca de un gran imperio europeo que dirigiese París, un pequeño Estado y un príncipe mantuviesen la autonomía y la iniciativa. «Todos mis enemigos deben ser los suyos» es una frase que resume esta política. Napoleón fue concibiendo la idea de un papa gran capellán del imperio, de una religión de la nación al servicio de ésta.

Todo parecía separarles en este momento. Consalvi tuvo que dimitir a causa de las presiones imperiales, dando paso a unos consejeros menos flexibles y más contrarios a Napoleón. Ancona y Civitavecchia fueron ocupadas por las tropas francesas, y Pío VII protestó vivamente y amenazó por vez primera; el cardenal Fesch abandonó Roma, y su puesto fue ocupado por Alquier, personaje de segundo plano, miembro de la Convención que condenó a Luis XVI. El 21 de enero de 1808, el emperador ordenó al general Miollis la ocupación de Roma con el pretexto de que sus enemigos podían atacar el reino de Nápoles desde los Estados pontificios. Durante un año esta invasión, teóricamente provisional, dio lugar a un enfrentamiento desigual entre las fuerzas de ocupación, que fueron restringiendo la capacidad de maniobra de Pío VII, expulsando de la ciudad a quince cardenales, desarmando a la guardia del papa e incorporando a sus tropas los soldados pontificios, sellando los archivos y documentos de gobierno, organizando con nuevas pautas la vida ciudadana, y un pontífice que dio la medida de su voluntad enfrentándose tenazmente al ocupante, llamando de París a su representante, el legado

Caprara; es decir, rompiendo las relaciones y prohibiendo a sus súbditos prestar el juramento de fidelidad a los usurpadores, y desde mayo se negó a instituir a los nuevos obispos según el procedimiento concordatario, y consintió únicamente en expedir las bulas sin aludir al nombramiento imperial, procedimiento que rechazó indignado Napoleón<sup>50</sup>. El 16 de mayo de 1809, Napoleón publica un decreto, firmado en el palacio imperial de Schoenbrunn, por el que se anexionan los Estados pontificios al imperio de Occidente. Asignaba al papa dos millones anuales de francos y la posesión de sus palacios. Roma era considerada como ciudad imperial y libre, la segunda del imperio. El 10 de junio, el general Miollis, hermano del obispo de Digne, iza la bandera francesa en el castillo de Sant'Angelo<sup>51</sup>. Probablemente, se trataba de una consecuencia necesaria del proceso de un hombre genial que, entendiendo la religión al modo de los romanos, soñaba con la reinstauración de un nuevo imperio que abarcase Europa. No sólo indicaba este sueño un menosprecio de la historia transcurrida entre ambos proyectos, sino que mostraba su desconocimiento de las diferencias que marcaban el catolicismo de la religión pagana. En cualquier caso, significó el fracaso de una de las intuiciones más geniales de este hombre: la de la necesidad de la religión para un Estado en paz, en orden y eficaz. El general Monhtolon, en sus memorias, escribía: «Todos los sueños del general Bonaparte, todos los proyectos del emperador en Italia, recibían de la detención del papa la posibilidad de ser realizados»<sup>52</sup>. Era un planteamiento miope y sin perspectiva histórica. Las fuerzas desatadas por la revolución, la búsqueda de la libertad, difícilmente hubieran permitido el imperio multinacional tal como lo concebía Napoleón, y más difícilmente aún hubieran consentido a la larga las diferentes naciones católicas el mantenimiento de un cesaropapismo al servicio de un Estado.

<sup>50</sup> MADELIN, L., *La Rome de Napoléon: la domination française à Rome de 1809 à 1814* (París 1906); AUREAS, H., *Un général de Napoléon: Miollis* (París 1961).

<sup>51</sup> GENERAL DE MONTHOLON, *Récits de la captivité de l'empereur Napoléon* (París 1847), 2 vols.

<sup>52</sup> *Lettres inédites de Napoleon I*, ed. de L. Lecestre (París 1897), 2 vols. I 137.

## II. EL ENFRENTAMIENTO CON LA IGLESIA

## 1. La bula de excomunión. El exilio del pontífice.—

El mismo 10 de junio apareció fijada en la puerta de las tres basílicas la bula *Quum memoranda illa die*, en la que se excomulgaba a todos los culpables de la violación sacrílega del patrimonio de San Pedro. Aunque el emperador no era personalmente nombrado, de todo el contexto aparece claro que se pensaba en él.

Napoleón, nuevo Constantino y nuevo Carlomagno en expresión de sus aduladores, no podía admitir esta reacción. «Recibo la noticia de que el papa me ha excomulgado. Es un loco furioso que conviene arrestar». «Arrestad a Pacca y a los demás apoyos del papa», escribía al general Miollis<sup>53</sup>. ¿Significaban estas palabras que había que desembarazarse del papa? Napoleón escribirá más tarde que él no pretendía su expulsión; Miollis creyó lo contrario. En la madrugada del 6 de julio, unos soldados escalaron el palacio del Quirinal, forzaron las puertas y entraron en el despacho oficial, donde encontraron a Pío VII, acompañado por el cardenal Pacca, vestido con roquete y estola. Poco después, en una carroza cubierta, salían de Roma con lo puesto, «a la apostólica»<sup>54</sup>.

Napoleón quedó sorprendido por la noticia<sup>55</sup>, sin plan preparado, y esto puede explicar los traslados a que sometieron al papa: la cartuja de Florencia, donde diez años antes había permanecido Pío VI; Génova, Alejandría, Grenoble, Avignon, Arlés, Niza y, finalmente, Savona, donde permanecerá desde el 16 de agosto de 1808 hasta el 19 de enero de 1812, son las diferentes etapas de un viaje penoso y despiadado, en el que el único consuelo se centró en la simpatía y solidaridad que le tributaron las poblaciones a su paso. Junto a un pueblo cercano y fiel, un estamento oficial que no sabía exactamente cómo actuar, pero que en general estaba dispuesto a todo con tal de congratularse con el emperador. Escribía el prefecto de Niza a Pío VII que «se le prohibía comunicarse con las iglesias del imperio bajo la pena de desobediencia; que él, Pío VII, había dejado de ser el órgano de la Iglesia, porque predicaba la rebelión, y que su alma estaba repleta de hiel; que, dado

<sup>53</sup> PACCA, B., *Napoleone contro Pio VII* (Roma 1944) p.88.

<sup>54</sup> Escribía a Fouché: «Estoy molesto de que se haya detenido al papa; es una locura. Debían haber detenido al cardenal Pacca y dejar al papa tranquilo en Roma. Ahora no hay remedio; lo que está hecho, está hecho...» (LATREILLE, A., o.c., II 169).

<sup>55</sup> *Napoléon par Chateaubriand* (París 1969) p.203.

que nada puede hacerle sapiente [sage], verá cómo Su Majestad es suficientemente potente como para deponer a un papa»<sup>56</sup>. El tratamiento durante estos años fue indigno y a menudo inhumano: acompañado de cuatro lacayos, sometido a menudo a verdaderas visitas domiciliarias, privado a veces de papel y tinta, sin noticias, sin consejeros, sin contactos<sup>57</sup>.

Previendo su cautiverio, Pío VII había nombrado al cardenal Di Pietro delegado apostólico y le había entregado el anillo del Pescador; pero, de hecho, la administración central de la curia había quedado sin mandos y desorganizada, sin posibilidad de ponerse en contacto con las diferentes iglesias, ni con el papa, ni con los cardenales. De hecho, las iglesias quedaban en manos de su jerarquía o de las autoridades políticas, de la misma manera que el papa, aislado y sin consejeros, quedará a su propia merced durante cuatro años.

En Roma se publica el Código napoleónico, se adaptan las leyes al nuevo espíritu, se proclama la libertad de cultos. En poco tiempo se convierte en una ciudad más del imperio.

Mientras tanto, a través de caminos sorprendentes, los franceses van conociendo el hecho e incluso el texto de la excomunión<sup>58</sup>. No resulta fácil calibrar las consecuencias. Aparentemente, no se reacciona: continúan las funciones religiosas de la capilla imperial, los obispos y cardenales asisten a «la misa del excomulgado», el clero sigue recitando la oración en favor del emperador. Nadie habla oficialmente, pero no cabe duda de que se va introduciendo la duda y aumentando la sorpresa. Se susurra que los motivos son únicamente de índole política italiana, pero el malestar cunde y las dificultades aumentan, sobre todo con motivo de la institución canónica de los nuevos obispos.

Con esta ocasión se reúne un grupo de personas católicas, pertenecientes a la aristocracia en parte, que serán conocidos con el nombre de Caballeros de la Fe, decididos a defender la causa de la Iglesia y también la de la realeza. Ellos ayudaron a tener presente el recuerdo del papa prisionero, a di-

<sup>56</sup> MELCHIOR-BONNET, B., *Napoléon et le Pape* (Paris 1958).

<sup>57</sup> VERRIER, J., *François-David Aynés. La diffusion des documents pontificaux pendant la captivité de Pie VII à Savone*: RHE 55 (1960) 71-121.453-91.

<sup>58</sup> Mgr. Belmas expresa su confianza en que Dios protegerá «a un héroe que él ha suscitado, como en otro tiempo a Ciro, para restaurar sus templos, para librar a los franceses de un régimen de opresión bajo el que gemían, para hacer reinar en medio de ellos la justicia, y que tiene la ventaja sobre Ciro de relacionar la gloria de estos prodigios con Dios, que le ha conducido de la mano...» (CHRISTOPHE, P., o.c., p.217).

fundir la bula de excomunión, a propagar consignas. Nada de esto ponía en peligro la estabilidad del imperio, pero ayudaba al mantenimiento de un ambiente de descontento y resistencia.

**2. El episcopado napoleónico. Una nueva actitud en medio de un marco tradicional.**—A lo largo de las páginas dedicadas al estudio del galicanismo hemos apuntado algunas observaciones sobre la actitud del episcopado francés. En realidad, podríamos formular afirmaciones parecidas sobre los obispos de las otras monarquías absolutas. ¿Qué carácter tenía el episcopado nombrado por Napoleón? ¿Era tan servil como generalmente se afirma?

Conviene recorrer las diversas situaciones de estos diez años y matizar las posiciones. Napoleón quiso un episcopado que, proviniendo de ambas iglesias, representase con su unión la superación de las anteriores divisiones, y lo consiguió. La lenta evolución, el viaje del papa y la vivencia del trauma revolucionario consiguieron que estos obispos, formados en el más estricto galicanismo, evolucionasen hacia una aceptación inequívoca del papel preponderante del papado.

Estos obispos no sólo eran creación del emperador, sino que habían sido víctimas de la persecución más violenta, por lo que se sentían profundamente agradecidos al restaurador de la Iglesia, al renovador de la religión<sup>59</sup>. En esta perspectiva tenemos que comprender las laudes, las sorprendentes afirmaciones en favor de Napoleón. «Que Francia agradecida proclame el instrumento de vuestros milagros, el pacificador de la tierra; que le nombre cónsul vitalicio, que todas las voces publiquen su gloria; nosotros aplaudiremos todos estos entusiasmos; pero la religión nos inspira sentimientos más sublimes: le llamaremos el hombre de Dios», escribía Mgr. de Belloy<sup>60</sup>. En sus documentos pastorales multiplican los calificativos: el «libertador de Francia», el «pacificador del mundo», el «bienhechor de la humanidad», un «nuevo Judas Macabeo, restaurador de altares»; «otro David». Con motivo del complot de Cadondal escribirá el obispo de Grenoble: «En cuanto a nosotros, recordaremos siempre a nuestro bienhechor; le propondremos sin cesar como el primer objeto de nuestro amor. Que perezcan todos los que han intentado o intentarán sustraerlo a nuestro

<sup>59</sup> CHRISTOPHE, P., o.c., p.214.

<sup>60</sup> «La reconstrucción concordataria obligó a las dos potencias a un diálogo, que hizo desaparecer la desconfianza recíproca y descubrir sus intereses comunes; así fue como se preparó la unión del Trono y del Altar» (GODEL, J., *La reconstruction concordataire dans le diocèse de Grenoble après la Révolution* p.299).

carifio». El entusiasmo de algunos llega a recomendar a sus sacerdotes la lectura desde el púlpito de los boletines de las operaciones militares. ¿Nos parece demasiado? Desde Constantino hasta nuestros días, desde Eusebio de Cesarea hasta escritores contemporáneos, encontramos ejemplos de servilismo eclesiástico, de comparaciones y calificativos sorprendentes. Mrg. de Boisgelin hablaba en 1804 de este «enviado por Dios a la tierra para la felicidad de los hombres».

Para comprender mejor estos casos, tenemos que observar que se dan con más intensidad tras una persecución a la Iglesia, con lo que representa psicológicamente pasar del exilio y persecución al reconocimiento y apoyo, y tenemos que encuadrar este lenguaje en los elogios y ditirambos generalizados. Rivalizaban reyes y gobernantes, políticos e intelectuales, en predicar de Bonaparte los adjetivos más exagerados, las afirmaciones más llamativas, por lo que, probablemente, este vocabulario apenas impresionaba a los fieles.

Para Bonaparte, el obispo constituía una pieza más de la administración del Estado<sup>61</sup>. «Se da una estrecha relación, señores—escribe el ministro de la policía Fouché a los obispos—, entre mis funciones y las vuestras; nuestra finalidad común consiste en originar la seguridad del imperio en el seno del orden y de las virtudes». Este enorme y peligroso equívoco, esta identificación entre la Iglesia y un régimen determinado, constituirá, a menudo, una realidad nefasta en nuestra época contemporánea. No se encuentra más unida la Iglesia al Estado ahora que durante el Antiguo Régimen; pero la revolución provocará una nueva sensibilidad mucho más consciente del peligro originado por esta confusión.

Maury, el cardenal tráfuga, primero exageradamente realista y poco después descaradamente asociado a la política napoleónica, que tanta amargura provocó a Pío VII, nombrado arzobispo de París casi al mismo tiempo que el prefecto de policía Pasquier, se atreve a afirmar: «Bien; el emperador acaba de satisfacer las dos grandes necesidades de su capital: con una buena policía y un buen clero puede permanecer siempre seguro sobre la tranquilidad pública; porque un arzobispo es también un prefecto de policía»<sup>62</sup>. Estas palabras pueden indicar solamente la insensatez de una persona, pero señalan tam-

<sup>61</sup> DANSETTE, A., o.c., p.152.

<sup>62</sup> Decía a este respecto Émery: «Hay que alabar, sin duda, al emperador cuando las circunstancias lo exigen y él lo merece; pero hay que hacerlo con moderación, para evitar el reproche de servilismo que se hace a tantos obispos».

bién, indudablemente, la tentación moderna: propugnar una Iglesia defensora de un orden determinado; tentación tan vieja como la Iglesia, pero mucho más peligrosa e inaceptable en momentos en los que se desarrollaba una visión pluralista de la sociedad y de la cultura.

Este episcopado representaba la nueva situación eclesiástica. A diferencia del anterior, pocos eran aristócratas, ninguno era rico, buenos administradores en una situación difícil, deseosos de contar con el favor imperial en una sociedad todavía no sedimentada, en la que el catolicismo gozaba de un trato de favor, pero en la que eran visibles los progresos de la des-cristianización y el anticlericalismo. Es decir, los juegos de equilibrio se producían entre una administración favorable a la Iglesia, aunque con fuertes limitaciones, y una *élite* dominante poco cristiana o abiertamente agnóstica. El emperador era el fiel de la balanza. ¿Nos extrañaremos demasiado de que desearan captar su benevolencia?

Napoleón había nacido el 15 de agosto, fiesta religiosa señalada en el país. El cardenal legado, Caprara, fijó la fiesta de San Napoleón en tal día. Nunca había existido tal santo, pero esto no fue óbice para que el legado afirmase que se trataba de un mártir del siglo iv, compañero de San Saturnino en la prisión de Alejandría durante la persecución de Diocleciano. Roma quedó sorprendida y disgustada por este nuevo gesto, pero Francia lo celebró con agrado. Mons. Osmond comparó a Napoleón con San Juan Bautista: «El restablecimiento tan milagroso del cristianismo es, por decirlo así, una nueva venida de Jesucristo y os coloca en las mismas circunstancias que su santo precursor»; y Mons. Coz, entusiasmado, exclamaba: «Vos sois, hasta el momento, el más perfecto de los héroes salidos de las manos de Dios».

No todos, ciertamente, estaban de acuerdo con este servilismo<sup>63</sup>, y ha sido juzgado con dureza años más tarde<sup>64</sup>, aunque estudios recientes han demostrado que esta actitud no estaba siempre reñida con una cierta independencia de juicio, cuando las circunstancias lo exigían, cuando estaban en juego sus prerrogativas eclesiásticas.

<sup>63</sup> Escribía Lacordaire a Montalembert en 1855: «Recordando la actitud servil del episcopado francés bajo el primer imperio, podemos estar contentos de nombrar también a Boulogne, Astros, Frayssinous, Émery. Esta actitud fue la más hermosa de todas, y nada ha dejado en la historia una estela más luminosa que los raros representantes de la dignidad humana en los tiempos de servilismo» (MONTALEMBERT, Ch. de, *Catholicisme et liberté. Correspondance inédite avec le P. Lacordaire, Mgr. de Mérode et A. de Falloux (1852-1870)* [París 1970] p.85).

A pesar de estos ejemplos y de otros muchos que podríamos añadir, algo había cambiado profundamente. Por una parte, con la perspectiva que nos da la historia, podemos decir que Napoleón no pudo conseguir la servidumbre de la Iglesia. Esta, en su conjunto, no confió en un Estado que la esclavizaba y la reducía a un aspecto del servicio público, y tendió cada vez más a Roma, tanto los obispos, que, según los artículos orgánicos, no podían unirse entre sí, como los sacerdotes, que quedaban, según los mismos artículos, al absoluto arbitrio de los obispos. Pero, sobre todo, aparece evidente que la Iglesia francesa no estaba dispuesta, tras la desgarradora experiencia revolucionaria, a iniciar un nuevo cisma.

Cuando Pío VII decide llamar al cardenal Caprara, el ministro de Cultos escribe a los obispos una circular en la que les indica que deben ejercer «los poderes del episcopado en su plenitud», según el concordato y las libertades de la Iglesia galicana. No sólo no aceptan la insinuación, sino que rechazan con claridad el equívoco. «Nosotros hemos conciliado siempre —le contesta el arzobispo de Aix y Arlés— en Francia el ejercicio de los poderes del episcopado, conforme a las máximas de los primeros siglos, que se han convertido en las del clero de Francia, con los lazos de comunión, de respeto y sumisión al jefe de la Iglesia... No creo que sea intención de Su Majestad alterar este orden de cosas»<sup>64</sup>. El mismo cardenal Fesch advierte a su sobrino de los graves e insolubles problemas que se le plantearán con su actitud<sup>65</sup>.

Es decir, una actitud que se nos presenta a menudo como poco digna, tiene ahora un límite claro: el convencimiento de que la comunión con el papa debe mantenerse por encima de todo. Una actitud que llegará a distinguir entre el soberano de unos Estados, y el episcopado francés admitirá sin dificultad la usurpación de los Estados de la Iglesia, y el pontífice, que conserva unos derechos y unas prerrogativas que hay que admitir y defender si no se quiere provocar un cisma al que no se está dispuesto. Podemos afirmar lo mismo del clero, que permaneció fiel al emperador a pesar de la anómala situación eclesiástica. En realidad, la vida religiosa permanecía tranquila y

<sup>64</sup> LATREILLE, A., o.c., II 159.

<sup>65</sup> «Señor, vos cubrís la tierra con vuestras tropas y vuestra potencia, pero no seríais capaz de dominar las conciencias. Permitidme que os diga que, sea cual sea la actitud de los obispos, sean cuales sean las razones por las que se puede probar al papa que ha sobrepasado su autoridad, no deja de ser verdad que se dará no sólo división de opiniones, sino, sobre todo, una horrible división en el Estado, que degeneraría en un cisma terrible que no podría solucionarse fácilmente» (ibid., p.175).



regular. El clero no deseaba el retorno de la revolución con todo lo que comportaba, pero no quería un cisma, no estaba dispuesto a que se repitiese el caso de la Iglesia constitucional.

**3. El divorcio. Una Iglesia no confesante.**—Napoleón, dueño y señor prácticamente de casi todas las naciones católicas, creador de un imperio más extenso y poderoso que el romano, sueña con convertir a París en la capital del imperio, y para esto concibe la idea de trasladar al papa y a la curia romana, de forma que el pontífice se convierta en el capellán del imperio. No es nueva la pretensión de gobernar estado e Iglesia desde el mismo centro. Felipe II, Richelieu y tantos otros pretendieron crear un patriarcado en su reino para dominar mejor a la Iglesia. Napoleón, con más imaginación, y, sobre todo, más medios, pensó en apropiarse del mismo centro eclesiástico.

Al papa lo tenía prisionero en Savona y podía trasladarlo cuando quisiera. Mientras tanto se preparó el palacio arzobispal para que pudiese acoger al papa en cualquier momento. Hizo que todos los cardenales de Roma, de Nápoles, del reino de Italia, se reunieran en París, y los acomodó de acuerdo con su rango y les otorgó una pensión de 30.000 francos. Finalmente, mandó trasladar los archivos de las Congregaciones romanas y del Vaticano para que se tuviesen a mano todos los documentos. La ciudad revolucionaria se convertía así en el centro de la cristiandad, pero la Iglesia quedaba desorganizada y sin órganos de decisión.

El 17 de febrero de 1810, un *senatus consultus* convertía a Roma en la segunda capital del imperio y regulaba algunos aspectos político-religiosos: el emperador de los franceses sería coronado primero en París y después en San Pedro, el papa tendría a su disposición diversos palacios en París, Roma y otras ciudades del imperio y se ponían a su disposición dos millones de francos; los gastos de los cardenales y de Propaganda Fide corrían a cargo del imperio. De llevarse a cabo, suponía el triunfo neto del cesaropapismo.

Se tenía un imperio, pero no se había conseguido un heredero. Napoleón decidió separarse de Josefina y casarse de nuevo. Su íntima necesidad de legitimación le hizo fijarse en María Luisa, la hija del emperador austríaco, sobrina de María Antonieta, la reina guillotizada, y con Francisco II concertó la alianza matrimonial. Un *senatus consultus* disolvió el matrimonio civil. Para la disolución del matrimonio eclesiástico, Napoleón alegó defecto de consentimiento y ausencia del pastor

propio y de los testigos, necesarios según las costumbres galicanas. Esta última causa no podía sostenerse, dado que constaba que Pío VII había concedido todas las dispensas; pero los tribunales diocesanos y metropolitano concedieron la nulidad por defecto de consentimiento real y positivo<sup>66</sup>. La sentencia era inválida por falta de competencias. Tradicionalmente, las causas reales estaban reservadas al papa, y Pío VII, convencido de la irregularidad del procedimiento, reafirmó expresamente su exclusiva competencia en este asunto.

El 11 de marzo de 1810 se celebró en Viena el matrimonio por delegación, y el 1 y 2 de abril, en medio de fiestas extraordinarias, se celebraron en París los matrimonios civil y religioso. Todo resultó tal como estaba programado, menos un hecho llamativo: trece cardenales no asistieron. La indignación del emperador fue extraordinaria. Considerados culpables de «injurias graves» a la persona de Napoleón, fueron privados de sus pensiones, prerrogativas y signos externos, dando paso a la célebre distinción entre cardenales rojos y cardenales negros<sup>67</sup>. Meses más tarde, los exiliará a diversas provincias. En realidad, Napoleón temió que este plante pusiera en duda la validez de su matrimonio y la legitimidad de su descendencia, minando así la estabilidad de la dinastía. Este trato a los cardenales y el malestar que en diversas direcciones produce, tiene como consecuencia que se paralicen los intentos de trasladar la curia a París.

Todo este asunto nos presenta una galería de personajes que renuncian a su dignidad y a las exigencias de su fe cristiana. Se trataba de un hombre excomulgado que contraía un matrimonio sobre cuya validez existían muy fundadas dudas. Los tribunales de París concedieron una nulidad contra las normas y sin que tuvieran competencia específica; Francisco II, hermano de María Antonieta, y católico, entregó a su hija a un revolucionario francés cuyo anterior matrimonio subsistía; más de doce cardenales y obispos asistieron a este mismo matrimonio, cuyas circunstancias conocían, y mientras, el papa permanecía prisionero.

<sup>66</sup> El cardenal Fesch declaró que, dos días después del matrimonio, el emperador le había declarado «que todo lo que había hecho tenía como única finalidad el tranquilizar a la emperatriz y ceder a las circunstancias; que no podía renunciar a una dependencia directa en el mismo instante en que fundaba un imperio» (MOURRET, F., *Histoire générale de l'Église* [París 1929] VII 374). También GRÉGOIRE, L., *Le «divorce» de Napoléon. Étude du dossier canonique* (París 1957).

<sup>67</sup> GRANDMAISON, G. de, *Napoléon et les cardinaux noirs* (París 1895).

Meses después, cuando nace el hijo, al que se concede inmediatamente el título de rey de Roma, mientras su soberano legítimo permanece recluido, el alcalde de Roma, Braschi, sobrino de Pío VI, le envía un mensaje en el que le saluda como su soberano, y, días más tarde, 60 obispos asisten en Notre-Dame a su bautizo sin presentar la más mínima protesta o reclamación.

El 29 de marzo de 1810, 19 obispos escriben a Pío VII explicándole las dificultades que atraviesan numerosas diócesis al encontrarse sin pastor. No sorprende su preocupación, pero no deja de extrañar que, al ponerse de acuerdo con el Gobierno para dar este paso, no demostraran igual celo en expresar al emperador su preocupación por la anómala e injusta situación en la que se encontraba Pío VII. Dentro de esta tónica de sumisión servil, debemos señalar a un buen grupo de obispos italianos, ultramontanos hasta la víspera, que aceptaron sin protesta las doctrinas galicanas de los artículos orgánicos del concordato. Algunos de estos obispos, movidos, sin duda, por el recuerdo de tiempos pasados, piensan que la religión no se podía mantener sin el apoyo civil<sup>68</sup>, idea frecuentemente aceptada durante el siglo XIX y que prácticamente siempre se ha manifestado falsa.

A veces, el despotismo tiene tal potencia y grado de corrupción, que parece que nada se le opone. Durante la persecución, la Iglesia demuestra una dignidad y una valentía que no aparece en tiempo de protección. Durante la revolución aparece la Iglesia del Crucificado, mientras que en época de esplendor social y de poder se mezclan todas las miserias humanas, todas las apetencias y ambiciones con el deseo, nunca ausente, de servir al Señor de la Iglesia. Lo que pasa es que entran en

<sup>68</sup> Escribía el obispo Fournier a Pío VII estas palabras audaces que indican no sólo una mentalidad, sino la presión a la que se ve sometido Pío VII: «Es hora de que Vuestra Santidad ponga un término a una lucha que nunca debió existir, y cuyos resultados, si se prolonga, podrían ser infinitamente funestos para la Iglesia y para la Sede Apostólica. La justicia y el agradecimiento nos obligan, Santo Padre, a proclamar que se debe a la benevolencia y potente protección del gran príncipe que nos gobierna la existencia y la gloria de que goza en el imperio francés la religión católica... No, no dudo en afirmar que, si su brazo invencible deja un momento de protegernos y de defendernos, veremos en seguida cómo la impiedad levanta su cabeza audaz, trastornar de nuevo la religión y destruir sus templos y altares. ¿Podemos esperar que este invencible monarca continúe protegiendo la religión y cubriéndola de favores si Vuestra Santidad se niega constantemente a corresponder a sus justos deseos y concederle lo que el bien de la religión y de sus pueblos exigen imperiosamente?» (LATREILLE, A., o.c., II 223).

competencia otros señores espúreos, más a la mano. Obispos y cardenales tenían miedo a la cárcel, a perder sus ingresos económicos, a arrastrar la ira y malos modos del autócrata omnipotente. Aparece también la ambigüedad que acarreaba el poder temporal de la Iglesia, que a veces oscurecía su labor espiritual. No hay duda de que a menudo no se podía distinguir el motivo temporal del espiritual en los ataques y defensa de algunas tradiciones eclesiásticas. A esto tenemos que añadir el nacionalismo latente en las posturas galicanas, o regalistas, o josefinistas, que irán desapareciendo muy lentamente a favor de un concepto más universalista de la Iglesia.

Conviene recordar en este momento un libro aparecido en 1808, escrito por un desconocido y secuestrado rápidamente por la policía. El autor era Felicidad de La Mennais y su título *Réflexions sur l'état de l'Église en France pendant le XVIII<sup>e</sup> siècle et sur la situation présente*. Escrito desde su óptica ultramontana, habla de los graves inconvenientes causados por unos sacerdotes no bien formados, asalariados y sometidos al Estado.

El pueblo y el clero bajo apoyaron a su emperador casi hasta el final, pero al mismo tiempo fue marcando claramente la dirección ultramontana de la Iglesia francesa y la inquietud que le producían las medidas antieclesiásticas. En 1813 se dio la cifra de 250.000 desertores de un millón de llamados a filas. Un pueblo que se sintió solidario con los sacerdotes prisioneros españoles y les ayudó en lo que pudo<sup>69</sup>, que se alegrará de que el concilio nacional se disuelva sin que atente a la unidad, que demostrará de mil maneras su malestar por la situación del papa y de los cardenales exiliados. Este pueblo, que deseó la paz, que sordamente fue demostrando su negativa a la conscripción, que no fue servil, aunque sí entusiasta con su emperador, dio la imagen más positiva de la Iglesia del siglo XIX. Junto a ellos, los sacerdotes, que mostraron una oposición más o menos encubierta, que colaboraron con el grupo de los Caballeros de la Fe en difundir las directrices pontificias, o de los obispos legítimos, en difundir una oposición sorda, pero eficaz. En Roma, 148 canónigos se niegan a cantar el *Te Deum* con motivo del nacimiento del hijo de Napoleón, por lo que son deportados, y podríamos aportar más ejemplos. Se trata de una Iglesia confesante, de una galería de personajes

<sup>69</sup> Para muchos franceses, la visión de estos convoyes cargados de sacerdotes les recuerda la época del Terror, y este pensamiento les invita a ayudarles y a manifestarles su simpatía.

no tan importantes, pero siempre dignos, y que dieron a esta historia su matiz de ejemplaridad. Además, representan más la historia del futuro que del pasado.

**4. Napoleón contra Pío VII.**—A diferencia de los años revolucionarios, el emperador se encontraba envuelto en las redes de su propio concordato: para que hubiese obispos legítimos debían obtener la institución canónica del pontífice; pero éste, recluido, apartado de todos, sin poder relacionarse con la Iglesia, se negaba sistemáticamente a instituir obispos, y en poco tiempo 27 diócesis se encontraron sin obispo.

Por otra parte, los obispos no sabían exactamente qué dispensas podían conceder y cuáles debían pedir al papa, a quien no podían llegar. El malestar cundía en las diócesis.

Napoleón decidió que los obispos designados ejerciesen como vicarios capitulares, con la jurisdicción concedida por los capítulos, y ofrece a su tío Fesch la sede de París. Fesch pidió quedarse también con Lyon, y, ante la negativa del papa y su deseo de no contrariarlo, tras dieciocho meses de indecisión, renuncia. El emperador nombrará el 14 de octubre al ex realista Maury, que se había ofrecido al puesto<sup>70</sup>, y, tras un primer rechazo del capítulo catedralicio, lo impuso por la violencia. En otras diócesis, los intrusos fueron acogidos con evidentes signos de indiferencia y alejamiento, evidenciando una progresiva actitud ultramontana de los sacerdotes y del pueblo.

La situación era tensa y no presentaba una salida aceptable. Pío VII permanecía prácticamente solo y sin comunicación con el exterior. Napoleón estaba dispuesto a encontrar una solución que le permitiese nombrar a quien quisiera sin que dependiese de la institución canónica del papa. Tras múltiples intentos de convencer al papa, nombró una comisión de nueve miembros, presididos por Fesch, a los que pidió su parecer sobre la actuación del papa, sobre el cumplimiento del concordato por parte del emperador, sobre la bula de la excomunión. La comisión eclesiástica respondió que el papa, por motivos puramente temporales, no podía negarse a intervenir en el campo espiritual, que el emperador había observado siempre el concordato, que un concilio nacional podía constituir la única vía canónica para solucionar el problema de las sedes vacantes, que la bula de excomunión no tenía valor y no podía ser recibida en Francia.

<sup>70</sup> BERTIER DE SAUVIGNY, G. de, *Un épisode de la résistance catholique sous le premier Empire: l'affaire d'Astros*: RHEF 35 (1949) 49-58.

Se trataba de nuevo de un viejo, pero eficaz método de coaccionar al papa. También se daba otra posibilidad: la convocación de un concilio ecuménico en un momento en que Napoleón podía presionar sobre buena parte del episcopado, aunque no se veía la posibilidad de convocarlo sin el beneplácito del papa.

**5. El concilio de 1811.**—La silenciosa actitud abstencionista de Pío VII irritaba a Napoleón y desconcertaba a un episcopado también aislado, mal informado, temeroso de las iras del Gobierno y de la vigilancia de la policía. El emperador se decidió a dar un paso decisivo, contrario al espíritu del concordato que él mismo había elaborado: convocar un concilio que legislara contra el papa si fuera necesario. Creían sus consejeros que el espíritu galicano, defensor de la autoridad de los concilios, quedaría satisfecho. No cayeron en la cuenta de que los tiempos habían cambiado y de que unos obispos aislados y complacientes pueden demostrar valentía y modo de expresar sus temores y sus convicciones reunidos y mutuamente protegidos.

El 17 de junio de 1811 se reunieron en el arzobispado de París 104 obispos de los 140 existentes en Francia, Italia y los Estados alemanes unidos al imperio. En la misa de apertura, celebrada en Notre-Dame, el obispo de Troyes, Esteban de Boulogne, pronunció el sermón, en el que defendió con ardor la unión de la Iglesia de Francia a la sede de Pedro «y al jefe supremo del episcopado, sin el cual todo el episcopado se destruiría y languidecería como rama seca y separada del tronco». Al final de la ceremonia, el cardenal Fesch pronunció y recibió de los obispos el juramento de «verdadera obediencia» a la Iglesia romana y al soberano pontífice.

Desde el principio, pues, aparecía que los designios imperiales difícilmente podrían realizarse. A lo largo de las sesiones, los obispos manifestaron su opinión de que no podían legislar sobre la institución de los obispos sin la aprobación del papa y recordaron las bulas de Pío VI sobre la *Constitución civil del clero*, apoyadas por la Iglesia francesa. Defendieron también que, sin el consentimiento del papa, los decretos conciliares no eran válidos.

El 10 de julio, Napoleón decretó la disolución del concilio y dos días más tarde encarceló a los obispos de Troyes, Gand y Tournai por dirigir la oposición. Pocas veces fue menos razonable que en esta ocasión. Consiguio atemorizar, pero no

convencer, y el pueblo se persuadió de que el papa no estaba solo en sus pretensiones.

Lo que no pudo conseguir de manera directa, lo intentó con presiones y amenazas. El ministro de Cultos convenció a los obispos individualmente de la necesidad de firmar un proyecto de decreto que solucionase el problema de la institución canónica. En dos días consiguió 57 firmas. El 27 de julio se reunieron en el Ministerio de Cultos 83 obispos firmantes y se les anunció que el concilio no había concluido. El 5 de agosto, una asamblea reducida aprobó, sin discusión, un decreto que regulaba el problema. El emperador nombraba, el papa les concedía la institución dentro de los seis meses siguientes, transcurridos los cuales pasaba al metropolitano o al obispo más antiguo este derecho. Terminaba la asamblea pidiendo que se sometieran estas deliberaciones a la aprobación pontificia.

Del 3 al 20 de septiembre duraron las conversaciones entre Pío VII y la diputación de ocho obispos y cinco cardenales, nombrada por el emperador. Pío VII aceptó las conclusiones de la asamblea, pero con la condición de que el metropolitano confiriera la institución canónica «a nombre del romano pontífice» y que los elegidos hiciesen el juramento de obediencia al papa y la profesión de fe del segundo concilio de Lyon.

Napoleón, disgustado, hizo saber al papa que en adelante él mismo daría la institución; envió al cardenal Fesch a Lyon, culpable de no haber dirigido el concilio según sus deseos, dejando sin titular la gran capellanía; disolvió la Congregación de San Sulpicio, porque los consideraba ultramontanos, y mandó integrar los seminarios menores en la Universidad, estatalizando así toda la enseñanza.

En todo el asunto del concilio aparece, junto a los elementos ya apuntados, un factor nuevo determinante, la opinión pública, la opinión de los cristianos, que animaban y vigilaban a sus obispos y que contrabalanceaba en éstos su temor al emperador.

**6. El concordato de Fontainebleau.**—Este hombre formidable que dominaba Europa, vencía a poderosos ejércitos, creaba reinos, organizaba administraciones y universidades, estaba obsesionado por el problema religioso. En medio de su campaña rusa, que, según sus planes, iba a completar su grandioso sueño de reorganización continental, se da la orden de trasladar al pontífice al castillo de Fontainebleau. El 9 de junio de 1812 este hombre de setenta y un años, enfermo y desenga-

ñado, es introducido en una carroza y llevado, a través de un agotador viaje, a su destino, adonde llegó el día 20.

La campaña rusa supuso un descalabro tremendo para las tropas francesas, pero no un cambio de los planes imperiales. Inesperadamente apareció Napoleón en Fontainebleau, acompañado de María Luisa, la tarde del 19 de enero. La situación nos resulta atrayente y sorprendente. El emperador, carente de sensibilidad espiritual, decidido a conseguir su objetivo, mezcla la amabilidad y la simpatía con la rudeza y las amenazas. Pío VII, que, a pesar de todo lo pasado, estaba subyugado por la personalidad de Napoleón<sup>71</sup>, que carecía en absoluto de consejeros desinteresados, cambiaba con facilidad de estado de ánimo, y aceptaba una proposición para rechazarla poco después. No se trata tanto de disculpar al papa como de comprender la situación anímica de una persona mantenida en prisión durante cinco años, acompañada únicamente de personas afectas al emperador, que le exponían de mil maneras las desgracias que acarrearía una postura poco conciliadora.

El 25 de enero de 1813, ambos firmaron las bases de un nuevo concordato; los artículos que deberían servir a un arreglo definitivo, lo que constituía únicamente un proyecto que debía ser consultado y reelaborado, fue publicado por Napoleón el 13 de febrero con la categoría de ley del reino<sup>72</sup>.

Su contenido era el siguiente: 1) Su Santidad ejercerá el pontificado en Francia y en el reino de Italia de la misma manera que sus predecesores. 2) Los embajadores, ministros y encargados de Negocios ante el Santo Padre, así como los embajadores, ministros y encargados de Negocios que el papa tenga ante las potencias extranjeras, gozarán de las inmunidades y privilegios de los miembros del Cuerpo diplomático. 3) Los dominios que poseía el Santo Padre y que no han sido alienados estarán exentos de todo impuesto; serán administrados por sus agentes o encargados de Negocios. Los que han sido alienados serán compensados hasta la suma de dos millones de francos de renta. 4) En los seis meses que siguen a la notificación acostumbrada del nombramiento hecho por el emperador para los arzobispados y obispados del imperio y del reino de Italia, el papa les conferirá la institución canónica conforme a los concordatos y en virtud del presente indulto. La información previa la hará el metropolitano. Si pasan los seis meses sin que el papa haya acordado la institución, el metropolitano,

<sup>71</sup> D'HAUSSONVILLE, J., *L'Église romaine et le Premier Empire* (París 1966-68), 5 vols. II 11-12.

<sup>72</sup> MERCATI, A., o.c., p.579-81.



o en su defecto, si se trata del metropolitano, el obispo más antiguo de la provincia, procederá a la institución del obispo nombrado, de manera que jamás vaque una sede por más de un año. 5) El papa nombrará, sea en Francia, sea en el reino de Italia, a diez obispos, que ulteriormente serán determinados de común acuerdo. 6) Los seis obispos suburbicarios serán restablecidos y serán nombrados por el papa. Se les restituirán los bienes existentes y se tomarán medidas para compensar los bienes vendidos. 7) En cuanto a los obispos de los Estados romanos ausentes de sus diócesis por las circunstancias, el Santo Padre podrá ejercer en su favor el derecho de darles obispados *in partibus*. Se les concederá una pensión igual a las rentas de que gozaban y podrán ser repuestos en sedes vacantes, así en el imperio como en el reino de Italia. 8) Su Majestad y Su Santidad se concertarán oportunamente sobre la reducción, si es que ha lugar, de los obispados de la Toscana y del país de Génova, como sobre el establecimiento de nuevos obispados en Holanda y en los departamentos hanseáticos. 9) Propaganda Fide, la Penitenciaría y los archivos se establecerán donde mora el Santo Padre. 10) Su Majestad devuelve su gracia a los cardenales, obispos, sacerdotes y laicos que han incurrido en su desgracia por los sucesos actuales. 11) El Santo Padre se inclina a estas disposiciones por consideración al estado actual de la Iglesia y en la confianza que le inspira Su Majestad de que concederá su poderosa protección en las necesidades tan numerosas que tiene la religión en los tiempos que vivimos.

Este llamado concordato constituía, por una parte, un reconocimiento de la soberanía pontificia, pero, por otra, reducía notablemente su primado de jurisdicción sobre las iglesias del imperio; daba libertad a cardenales y obispos, pero colocaba a la Iglesia en manos del emperador de manera completa. Representaba la renuncia implícita a los Estados de la Iglesia, la renuncia a unos derechos por los que había luchado durante tantos años.

Apenas firmado el documento, Pío VII cayó en una tristeza profunda, en una depresión que no le permitía dormir ni comer ni incluso celebrar misa. Consciente de que había ido más lejos de lo que quería y de lo que podía, no encontraba modo de retractarse<sup>73</sup>, aunque ya al día siguiente había escrito una declaración en la que quitaba todo valor a lo firmado.

En pocos días se reunieron junto a él 25 cardenales. No to-

<sup>73</sup> PACCA, B., *Napoleone contro Pio VII* (Roma 1944) p.210-12.

dos coincidían, pero los más cercanos a Pío VII, sobre todo Pacca, Consalvi y Di Pietro, eran del parecer de que era urgente una retractación. Pío VII escribió de su puño una larga carta en la que explicaba al emperador su debilidad, retractando todas las concesiones<sup>74</sup>, carta firmada el 24 de marzo y entregada a Napoleón el mismo día. Al día siguiente, Pío VII entregaba a cada cardenal una copia de la carta y le leía una alocución consistorial explicando la nulidad del tratado. Reconciliado consigo mismo, a partir de estos actos, el papa recobró su serenidad. Se repetía el caso del *privilegium* de Pascual II en 1111<sup>75</sup>.

Era el principio del fin. A pesar de las represalias, aparecía claro que la estrella imperial comenzaba a decaer. Napoleón publicó el texto del concordato como si hubiese sido ratificado por ambos contratantes, dando a entender que el Gobierno estaba dispuesto al cisma; pero, una vez más, la alegría por la paz conseguida se vio turbada por el conocimiento inmediato de la nueva actitud del papa. En un momento en que Napoleón necesitaba más que nunca del apoyo del pueblo, su actitud frente al papa provocaba desconcierto, división y motivos de confirmación para los realistas legitimistas.

No resulta fácil comprender la actitud de Pío VII a lo largo de los años del gobierno napoleónico.

**7. El final de un reinado. La aurora de una nueva época eclesiástica.**—La campaña de Rusia había animado a los países europeos en su oposición a Napoleón. Rusia y España demostraban que un pueblo unido y entusiasta podía oponerse con éxito a las tropas imperiales. El 25 de abril, Napoleón tomaba el mando de las tropas de estancia en Alemania. La victoria de Lutzen el 2 de mayo significó el canto del cisne. Del 16 al 19 de octubre se libró en Leipzig la llamada «batalla de las naciones», derrota que inició el acto final de su hundimiento. En la noche del 31 de diciembre al 1.º de enero de 1814, una armada de 200.000 hombres atravesaba el Rhin y comenzaba la invasión de Francia.

Durante estos meses de incertidumbre, Bonaparte intentó ponerse en contacto con Pío VII y le envió algunos emisarios,

<sup>74</sup> MERCATI, A., o.c., p.581-85.

<sup>75</sup> «Es nuestro deber—escribía en la declaración del 28 de enero—, y lo aceptamos como una gloria, a imitación de nuestro predecesor Pascual II, confesar, ante Dios y la Iglesia, el error en el que, como hombre, hemos caído por falta de advertencia» (PASTOR, L., *Per la storia del «Concordato» de Fontainebleau*, en «Chiesa e Stato. Miscellanea in onore di Pietro Pirri» II [Padua 1962] p.597-606).

pero el papa contestó que sólo tomaría en serio las nuevas propuestas cuando se encontrase en libertad y en su residencia de Roma. En realidad, todos esperaban el éxito definitivo de las armas para reiniciar el diálogo con una nueva base.

El 21 de enero, con el fin de que su cuñado Murat, quien, traicionándole, intentaba ocupar Roma con sus tropas, no consiguiese su objetivo, decidió liberar al cautivo y dirigirlo a Italia.

El 24 de mayo de 1814, Pío VII entraba en Roma tras cinco años de cautiverio. Durante el viaje constató que Austria había ofrecido buena parte del Estado pontificio a Murat si éste traicionaba a su cuñado. Era una advertencia de que no podía confiar demasiado en los Estados católicos, porque también ellos buscaban únicamente sus intereses, aun a costa de la justicia y del derecho.

La vuelta de Napoleón y su reinado de cien días tras un año de restauración no cambió en nada la situación de la Iglesia, pero sí permitieron observar la animadversión del clero por este hombre a quien tanto debían, pero que se perdió por su ambición y por su deseo de utilizar a la Iglesia en un modo que ya no era admisible.

Pío VII, el hombre que más sufrió la política cesaropapista del autócrata, definió bien los valores que podemos conservar de su actuación: «La pía y valiente iniciativa de 1801 nos ha hecho olvidar y perdonar desde hace mucho tiempo las equivocaciones posteriores. Savona y Fontainebleau son sólo desviaciones del espíritu y desviaciones de la ambición humana. El concordato fue un acto cristiano y heroicamente salvador».

La historia debe ser una gran escuela de indulgencia. Hay momentos en los que se necesita tener un temperamento de héroe para conocer exactamente el problema, para tomar una decisión de acuerdo con los principios recibidos, aunque esto suponga pérdida de honores y sufrimientos; para marginar el orgullo nacionalista y aceptar un bien más universal y católico. Indulgencia, tal vez, con las personas, pero no con los temas que suscitan los problemas. Una Iglesia pobre y desvalida hace más libres a los hombres y a las instituciones. Casi siempre es la ambición y el apego a la riqueza, al puesto, al poder, la causa de tantas indignidades y atropellos.

Pero los peligros de la institución eclesiástica no provienen únicamente del poder y de las riquezas, sino de su capacidad de adaptación y diálogo con un nuevo universo mental y cultural. El siglo XIX no se caracterizará por una Iglesia rica o poderosa, sino por una Iglesia en pugna con la sociedad surgida

de la Revolución francesa y estructurada durante la época napoleónica. Napoleón y su tiempo no sólo significó la desaparición del Antiguo Régimen, sino también de un tipo de Iglesia y la aurora de una nueva época, de un nuevo estilo de la sociedad eclesiástica.

### III. ESPAÑA

1. **La política religiosa de José Bonaparte.**—La Iglesia española se encontraba, naturalmente, a la defensiva frente a los avatares revolucionarios, tal como podemos detectar en los sermones de Fr. Diego de Cádiz o del P. Santander<sup>76</sup>; pero contaba con un apoyo popular extraordinario no sólo por la profunda fidelidad del pueblo a la doctrina, sino también por su carácter democrático<sup>77</sup> y por la prodigalidad de sus recursos en las numerosas funciones sociales que ejercía.

También en ciertos ambientes de España corría la especie de la inutilidad de las órdenes religiosas. «A las monjas habría que ponerlas a hacer calceta», escribía Jovellanos. Todos los reformadores vivían obsesionados por el problema de los frailes, buscando un modo de que sirvieran a la utilidad social, tal como ellos la entendían. La decadencia intelectual e incluso espiritual de buena parte de los conventos ayudaba al mantenimiento de esta actitud<sup>78</sup>.

No faltaban las críticas a la institución, sobre todo entre los ilustrados o los jansenizantes, pero no tenían mucho arraigo. Se comenzó con Godoy una cierta desamortización; con Camomanes se intentó que el clero ejerciera la labor de fermento de una regeneración nacional, se legisló en favor de una universidad que enseñase materias «útiles» en lugar de los estudios clásicos de la universidad eclesiástica<sup>79</sup>.

En marzo de 1808, el general Murat invade España en cumplimiento del gran designio napoleónico, y los acontecimientos se precipitan. Napoleón creyó que sujetar y dominar a la

<sup>76</sup> ELORZA, A., *Cristianismo ilustrado y reforma política en Fr. Miguel de Santander*: Cuadernos Hispanoamericanos 214 (1967) 73-107.

<sup>77</sup> Frente al carácter aristocrático de la jerarquía francesa, la española provenía de la pequeña nobleza provinciana o de los estratos más humildes (MARQUÉS DE COUSTINE, *L'Espagne sous Ferdinand VII* [París 1838] II 58).

<sup>78</sup> ELORZA, A., *La ideología liberal en la Ilustración española* (Madrid 1971); FONTANA, J., *La quiebra de la monarquía absoluta 1814-1820* (Barcelona 1971).

<sup>79</sup> DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., *Sociedad y Estado en el siglo XVIII español* (Barcelona 1976).

península Ibérica le iba a resultar fácil: «Crea vuestra merced —le decía a Escoiquiz al día siguiente de la llegada de Fernando VII a Bayona— que los países en los que hay muchos frailes son fáciles de sujetar. Tengo experiencia de ello. Esto mismo ha de suceder, pues, con los españoles...»<sup>80</sup> Carlos IV se ve obligado a destituir a Godoy y a abdicar en favor de su hijo Fernando VII. Uno y otro son llevados a Bayona, y con actuación incalificable entregan el país al emperador francés, quien nombra a su hermano José rey de España<sup>81</sup>.

No resulta fácil el estudio de las motivaciones de los afrancesados, entre los que se encuentran varios obispos y numerosos clérigos. Razones oportunistas ciertamente, pero también ideológicas, políticas y religiosas, llevaron a estos españoles a apoyar la monarquía reformista del intruso.

La declaración tajante de confesionalidad del estatuto de Bayona<sup>82</sup>, primer documento constitucional español, concedido por José Napoleón en 1809, responde, por una parte, a la condición que puso Carlos IV para abdicar: mantener la confesionalidad, y, por otra, a la política de Napoleón de ganarse el apoyo de la Iglesia y servirse de ella. Esto explica su «... y no se permitirá ninguna otra», que no concuerda con el espíritu liberal de las otras disposiciones.

Esta afirmación del catolicismo como religión del Estado no impide la promulgación de diversas leyes antieclesiásticas: nacionalización de bienes, supresión de conventos y de la Inquisición. Es de notar que, en este aspecto, la mentalidad reformista liberal constituye una continuación del proceder absolutista y regalista, evidente también en los nuevos ministros: Urquijo, Cabarrús y el canónigo de Toledo Juan Antonio Llorente.

Las reformas estructurales y religiosas de los afrancesados representan una anticipación de las profundas transformaciones que han de iniciar los liberales españoles a partir de las Cortes de Cádiz. Por una parte, continuarán el proceso desamortizador de Godoy, añadiendo los bienes que pertenecían a las corporaciones suprimidas, a la Inquisición, a las órdenes militares

<sup>80</sup> *Memorias de Juan de Escoiquiz* doc.26, ed. de M. Artola en *Memorias de tiempos de Fernando VII*, vol.1 en la Biblioteca de Autores Españoles, p.130-31.

<sup>81</sup> ARTOLA, M., *La burguesía revolucionaria (1808-1869)* vol.5 de la *Historia de España Alfaguara* (Madrid 1973) p.7-21.

<sup>82</sup> Art.1.º «La religión católica, apostólica y romana, en España y en todas las posesiones españolas, será la religión del rey y de la nación y no se permitirá ninguna otra» (SANZ, C., *La Constitución de Bayona*, Madrid 1922).

y a las congregaciones religiosas<sup>83</sup>. Por otra, siguiendo el ejemplo francés, José I suprimió todas las órdenes religiosas, a causa, explicaba la *Gaceta*, de su conducta, de su actitud levantisca y antigubernamental. Según el decreto, todos los religiosos serían empleados según su aptitud y conducta. No hay duda de que esta medida fue una de las más importantes del nuevo Gobierno, desde el punto de vista eclesiástico, y de las que provocó mayor apoyo a la insurrección.

Estas y otras medidas fueron tomadas por el Gobierno por su propia autoridad, sin ninguna clase de contacto con Roma. Esta actitud, facilitada por la situación en la que se encontraba Pío VII, estaba respaldada por el regalismo tradicional español y por el estilo cesaropapista de los Bonaparte.

Algunos obispos afrancesados publicaron pastorales en las que defendieron la legitimidad del régimen bonapartista, basada en la suprema voluntad de Dios, que quita y entrega tronos a quien quiere, y el carisma del rey José y la excelencia de su gobierno. Exhortaron a la sumisión y a la repulsa de la rebeldía; intentaron destruir el mito de la guerra santa, achacando a los autores de la insurrección su fanatismo y su ignorancia<sup>84</sup>.

Al tiempo que Napoleón, a través de su hermano, intentaba gobernar España, el pueblo español, en buena parte guiado por frailes y clérigos, se enfrentaba al invasor. El clero llevó la dirección mental y espiritual del movimiento insurreccional. El carácter antirreligioso que tomó la revolución hizo que el clero predicara la guerra como una cruzada. En *El soldado católico en guerra de religión* escribía Fr. Diego de Cádiz: «No te acreditarás de buen católico ni de vasallo leal si, hallándote sin obstáculo alguno que te lo impida, dejases de tomar las armas en una ocasión en que todas las leyes divinas y humanas lo exigen»<sup>85</sup>. Vélez afirma que quien conozca a fondo el carácter del pueblo español sabrá que para él ha tenido más influjo el sermón o el consejo de un fraile o clérigo que todas las amenazas del Gobierno, sus proclamas y sus órdenes. Con la guerra de la Independencia aparece el cura guerrillero, una de las figuras más curiosas del siglo XIX español. «El oír tocar a generala era para ellos—según un cronista franciscano—lo mismo que oír la campana de obediencia».

<sup>83</sup> MERCADER RIBA, J., *La desamortización en la España de José Bonaparte*: Hispania 32 (1972) 587-616.

<sup>84</sup> Revuelta, M., describe de una manera exhaustiva y documentadísima esta época en su capítulo de la *Historia de la Iglesia en España* dedicado a esta época.

<sup>85</sup> DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., o.c., p.509.

Pero no todo era tan arcaico o pintoresco. En la Junta de Materias Eclesiásticas, dependiente de la Junta Central, fueron reuniendo las diversas opiniones del país sobre temas relacionados con la Iglesia. A modo de cuadernos de quejas fueron reuniendo las opiniones y los deseos de los ciudadanos. Destacan entre ellas la idea del número excesivo de clérigos, de dudosa vocación, de poca utilidad. Denuncian la desigualdad en las rentas y la existencia de instituciones inútiles, tales como el voto de Santiago o las órdenes militares. Se quejan, sobre todo, de las órdenes religiosas, a las que, según ellos, hay que reformar y reducir.

Detenido Fernando VII por orden de Napoleón, se constituyeron diversas juntas provinciales y una Junta Central, presidida por el conde de Floridablanca en representación del poder legítimo. De Madrid pasó a Sevilla, de Sevilla a Cádiz. Luego fue sustituida por un Consejo de regencia, compuesto por el obispo de Orense D. Pedro de Quevedo; por el general F. X. Castaños, Francisco de Saavedra, Antonio Escaño y el mejicano Lardizábal.

**2. La Constitución de Cádiz.**—En 1811 se reúnen en Cádiz alrededor de 300 diputados, de los cuales un tercio eran eclesiásticos, con el fin de redactar la primera Constitución española, que diera las bases a una sociedad más moderna e ilustrada.

La Constitución, aprobada el 19 de marzo de 1812, supone una fórmula de compromiso. Su inicio constituye la profesión de religiosidad más llamativa de la historia constitucional: «En el nombre de Dios todopoderoso, Padre, Hijo y Espíritu Santo, autor y supremo legislador de la sociedad». Ninguna Constitución en nuestra historia se ha atrevido a hipotecar el futuro como la gaditana: «La religión de la nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica y romana, única verdadera». «La nación se protege por leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio de cualquier otra»<sup>86</sup>.

Efectivamente, se trataba de un compromiso, ya que, si no, no se comprende el encabezamiento, la rotunda afirmación de confesionalidad, la prohibición de libertad de conciencia, la prescripción de las prácticas religiosas que debían observarse en las elecciones, la obligación de enseñar el catecismo en la escuela, etc., en una Constitución que pretende una organiza-

<sup>86</sup> TIERNO GALVÁN, E., *Leyes políticas españolas fundamentales (1808-1936)* (Madrid 1968).

ción liberal del Estado, que afirma rotundamente los derechos de los ciudadanos. Por desgracia, se trataba del resultado de una situación que produjo un texto ambiguo, pero no arregló los presupuestos de convivencia y diálogo de dos posturas bastante contrapuestas<sup>87</sup>.

Probablemente, para la mayoría de los diputados, el concepto de «protección» tenía una clara connotación regalista. El Gobierno de Cádiz pide a la Iglesia apoyo moral y material y castiga a los eclesiásticos que no apoyan su reforma.

En su gobierno diario, los legisladores de Cádiz fueron emanando leyes según su concepción de la sociedad; leyes que necesariamente limitaban derechos y privilegios eclesiásticos. Se suprimió la Inquisición, se legisló una tímida desamortización, se aprovecharon de la supresión total de conventos dictaminada por el Gobierno afrancesado para reducir los conventos y preparar una reforma general.

La disputa sobre la supresión de la Inquisición transcendía el tema concreto de un tribunal moribundo y planteaba el problema de la libertad de pensamiento. En realidad, se trataba de dos actitudes sobre la búsqueda y posesión de la verdad. Argüelles, con un simplismo particular, dividía así los partidos en las Cortes: «... de una parte, las luces... el celo y sincero deseo de promover los intereses generales..., y, de otra, las doctrinas recibidas... la adhesión a lo establecido, el respeto y veneración a lo que el tiempo y la costumbre parecía haber consagrado como inalterable...» El origen de esta postura podemos encontrarlo en el antidogmatismo civil y clerical, que va desarrollándose a lo largo del reinado de Carlos IV.

<sup>87</sup> Entre los muchos ejemplos de actitudes contradictorias, apunto estos dos. El obispo de Calahorra defendía: «Póngase: creo firmemente esto, lo otro y lo de más allá. Póngase que Dios es el autor de todas las cosas, de todo lo visible e invisible y que nos redimió; y también se hará como se debe poniendo: Creo todo lo que dice la Santa Iglesia Católica, Apostólica, Romana». Por su parte, Agustín Argüelles escribía en su comentario a la Constitución: «En el punto de la religión se cometía un error grave, funesto, origen de grandes males, pero inevitable. Se consagraba de nuevo la intolerancia religiosa, y lo peor era que, por decirlo así, a sabiendas de muchos, que aprobaron con el más profundo dolor el artículo 12. Para establecer la doctrina contraria hubiera sido necesario luchar frente a frente con toda la violencia y furia teológica del clero, cuyos efectos demasiado experimentados estaban ya, así dentro como fuera de las Cortes. Por eso se creyó prudente dejar al tiempo, al progreso de las luces, a la ilustrada controversia de los escritores, a las reformas sucesivas y graduales de las Cortes venideras, que se corrigiese, sin lucha ni escándalo, el espíritu intolerante que predominaba en gran parte del estado eclesiástico» (ARGÜELLES, A., *La reforma constitucional de Cádiz* [Madrid 1970] p.262).



La sociedad eclesiástica, demostrando una cerrazón y egoísmo lamentables, no aceptó ningún cambio y puso en el mismo cesto los atropellos injustificados y las normas necesarias para construir un estado más moderno<sup>88</sup>. El enfrentamiento entre la España integrista y la España liberal tiene su temprano origen en estas primeras medidas de gobierno, que, si bien fueron audaces en lo político, se mantuvieron equilibradas y conservadoras en lo religioso. Agriaron no poco los ánimos y sirvieron a algunos de alivio en su actitud antidemocrática algunos excesos verbales anticlericales, producto de la recién proclamada libertad de prensa, que produjeron sorpresa y perplejidad a un pueblo no acostumbrado a tales libertades. Molestó, sobre todo, el tono anticlerical del *Diccionario crítico-burlesco*, de Bartolomé Gallardo, bibliotecario de las Cortes.

Numerosos obispos publicaron pastorales oponiéndose al espíritu y a los decretos de Cádiz. El nuncio, Pedro Gravina, con tono y modos poco diplomáticos, intentó defender sus facultades, pero fue expulsado por la Regencia, presidida por el cardenal Borbón.

La llegada de Fernando VII supuso el final de estos primeros intentos democráticos. La violenta represión subsiguiente contó con las bendiciones y el apoyo de buena parte de la Iglesia española y explica, en parte, el anticlericalismo de los liberales decimonónicos, la pugna entre religión y liberalismo que recorrerá todo el siglo.

#### IV. EL CONGRESO DE VIENA

Tras la abdicación de Napoleón y su confinamiento en la isla de Elba, ocupó el trono francés el hermano de Luis XVI, con el nombre de Luis XVIII. Este firmó la paz de París el 30 de mayo de 1814, y poco después concedía a la nación una Constitución semejante a la inglesa.

Francia recobraba las fronteras de 1792, es decir, que salía ganando Montbéliard, Avignon y el condado Venesino y parte de Saboya, Alsacia y Bélgica. Poco a poco volvía la normalidad a la vida social y política, y los reyes destronados recuperaban sus tronos: Pío VII volvió a Roma; Víctor Manuel, a Turín; Fernando VII, a Madrid. El zar Alejandro y el rey Federico

<sup>88</sup> El famoso Rafael Vélez, en su *Preservativo contra la Irreligión*, identifica libertad, dignidad y fraternidad con la agitación, y moderno, europeo y liberal, con lo antiespañol.

Guillermo II de Prusia se trasladaron de París a Londres acompañados del vencedor, general Blücher, donde fueron recibidos apoteósicamente.

Se pensó que una reunión de los vencedores podría solucionar tantos problemas y convulsiones provocados por la Revolución francesa y las guerras napoleónicas<sup>89</sup>, y fue convocado un congreso en Viena para el 18 de septiembre de 1814. Apenas se había reunido éste, cuando los plenipotenciarios discutían sobre la suerte de Sajonia y Polonia, Napoleón abandonó su isla el 1.º de marzo de 1815, desembarcó en Cannes con 900 hombres y se puso en camino hacia París. Los ejércitos lanzados contra él se le sumaban, y el 20 de marzo entraba triunfante en la capital. El Congreso le declaró la guerra; pero Napoleón, en la famosa asamblea militar y popular del Campo de Marte, otorgaba una Constitución al imperio y se lanzaba al encuentro de sus enemigos, Blücher y Wellington, que mandaban los ejércitos alemán e inglés, respectivamente. La batalla de Waterloo del 18 de junio decidió para siempre la suerte de Napoleón. El 7 de julio era tomada París, y el emperador, confinado en Santa Elena, murió el 5 de mayo de 1821<sup>90</sup>.

El Congreso continuó sus labores. Tomaban parte en él el emperador de Austria, el zar de Rusia, los reyes de Prusia, Dinamarca, Baviera, Wurtemberg y numerosos príncipes alemanes. Todas las naciones europeas, menos Turquía, estaban representadas por sus embajadores. Metternich, canciller de Austria, representante de la mentalidad más conservadora, llevó la dirección de las conversaciones, pero no podemos olvidar al imprevisible zar, al desaprensivo Talleyrand y al ministro inglés Castlereagh. En una posición de inferioridad política, pero de innegable autoridad moral, representó a la sede romana el cardenal Consalvi, secretario de Estado<sup>91</sup>.

Se buscó la restauración material, sin respeto por los intereses y los sentimientos de los pueblos, buscando la seguridad del continente y la satisfacción de los poderosos. Austria recibió sus antiguos territorios, con Trieste y la región venecia-

<sup>89</sup> RICHEMONT, A., *A la veille du Congrès de Vienne: Le Correspondant* t.220 (1905) p.60s.; GRIEWANK, K., *Der Wiener Kongress und die europäische Restauration. 1814-1815* (Leipzig 1954); RIE, R., *Der Wiener Kongress und das Völkerrecht* (Bonn 1957).

<sup>90</sup> BAINVILLE, J., *Napoléon* (Madrid 1942); PIERI, P., *Napoleone I* (Turín 1955).

<sup>91</sup> FISCHER, *Kardinal Consalvi* (Maguncia 1899); ANGELUCCI, *Il grande segretario della Santa Sede, Ercole Consalvi* (Roma 1924); WICHTERICH, R., *Napoleone fu il suo destino. Vita e tempi del Card. Ercole Consalvi. 1757-1824* (Roma 1955).

na, conquistada en 1797. En lugar del antiguo Sacro Imperio, se creó la Unión Alemana, con su Dieta de Francfort, en la que tomaban parte 35 príncipes alemanes y cuatro ciudades libres.

El reino de Polonia, mal y parcialmente restablecido, para que fuera tapón entre Rusia, Austria y Prusia, quedó funestamente unido personalmente a Rusia y víctima de sus exigencias. La católica Bélgica fue sacrificada al designio de introducir otro tapón entre Francia y Alemania, y, sin tener en cuenta su religión ni sus aspiraciones, fue unida a Holanda.

En la restauración de los Estados pontificios chocaron dos aspiraciones contradictorias. Por una parte, el renovado prestigio del papado y el deseo de defender a ultranza el principio de legitimidad, y, por otra, las aspiraciones territoriales de Nápoles y Austria. A pesar de todos los esfuerzos de Consalvi, Francia retuvo Avignon y el condado Venesino, y Austria se quedó con Ferrara y Comacchio, aunque devolvió las legaciones, que hasta el último momento pretendió retener.

Los intereses morales y religiosos entraron en un plano muy secundario en los ideales y aspiraciones de las potencias del Congreso de Viena, como se vio en el problema de la situación religiosa de Alemania, creada por la secularización de los principados eclesiásticos del Rin. En el Congreso se reflejaron las opuestas tendencias y aspiraciones alemanas. Por una parte, el egoísmo de los príncipes, que pretendían aumentar sus posesiones con el argumento de que una Alemania excesivamente dividida constituía un peligro para la paz. Por otra, el vicario general de Constanza, Wessemberg, que defendía con argucias y apoyos las ideas de Dalberg de una Iglesia nacional alemana. Finalmente, se presentó un memorial en nombre de 25 preladados, en el cual describían la triste situación religiosa de Alemania desde la secularización de 1803, enumeraban los atropellos cometidos en los territorios secularizados y las tristes consecuencias constatadas en los diversos aspectos de la pastoral, sobre todo en el campo de la educación, y exigían la dotación de obispados, seminarios y parroquias.

Como era de esperar, dados los protagonistas del Congreso, ninguna de estas últimas peticiones obtuvo acogida: la petición de Wessemberg chocaba con la nueva mentalidad, y las de los obispos, con el egoísmo de los príncipes.

Y, sin embargo, el 26 de septiembre de 1815, al firmarse la segunda paz de París, Francisco I de Austria, Alejandro I de Rusia y Federico Guillermo III de Prusia proclamaron la

Santa Alianza, pensada con la finalidad de desterrar la política pagana hasta entonces reinante y proclamar el principio cristiano de que todos los hombres son hermanos y todas las naciones forman el Pueblo de Dios. Este documento se debía al complicado misticismo de Alejandro y a la intuición de los monarcas europeos de que toda revolución tenía como origen el alejamiento de la religión. Establecía el documento de Alejandro que las relaciones entre los soberanos debían basarse «en las sublimes verdades que enseña la santa religión de nuestro Salvador...»; afirmaba que «los preceptos de justicia, caridad cristiana y paz... debían tener una influencia inmediata en el concilio de los príncipes y guiar todos sus pasos». Anunciaba que los tres monarcas permanecerían unidos «por los lazos de una verdadera e indisoluble fraternidad» y se considerarían «como padres de familia con relación a sus súbditos y soldados. Gobierno y pueblos debían considerarse desde ahora como «miembros de una misma nación cristiana», y todos los poderes que «habían elegido solemnemente el defender los sagrados principios que habían dictado el acta» eran invitados a unirse a la Santa Alianza<sup>92</sup>.

El zar creía que la única manera de impedir los peligros de la Revolución francesa estaba en identificar la política y la religión, y en esta creencia influía claramente su identificación con las ideas expuestas por Chateaubriand en el *Genio del cristianismo*. Ideas que, por otra parte, habían sido puestas en práctica por Napoleón y constituirían uno de los principios rectores del siglo XIX.

Pío VII no pensó así, y no se adhirió a la Santa Alianza. No veía clara la identificación religiosa de tres soberanos que pertenecían a tres iglesias diversas, y, aleccionado por su experiencia personal, no se fiaba de una religiosidad que comenzaba por expoliarle de parte de sus Estados. También la mayoría de los ministros la consideraban vacía y sin aplicación real; pero la sostuvieron no sólo por no contrariar al zar, sino también porque intuyeron el provecho que se podía extraer<sup>93</sup>.

De hecho constituyó un aparato montado para mantener el *statu quo* político creado por el Congreso de Viena. Alejandro no lo concibió como una fórmula de represión, pero inevitablemente se convirtió en esto en una época en la que el espíritu de libertad y de democracia chocaba con las estructuras establecidas. De aquí el peligro evidente de identificar el *statu quo*

<sup>92</sup> NICOLSON, H., *The Congress of Vienna* (Londres 1970); WEBSTER, C. K., *The Congress of Vienna* (Londres 1937).

<sup>93</sup> METTERNICH, Príncipe de, *Mémoires*, 2 vols. (París 1880).

y la represión con la religión de la que tanto alardeaban los poderes establecidos.

De hecho, el Congreso de Viena y la Santa Alianza corresponden al final de una época y no al inicio de una nueva. Quisieron restablecer la paz y la tranquilidad europea, pero no basada en la justicia o en principios éticos, a pesar de lo afirmado en el acta, sino en la fuerza y en la ambición de mayor extensión territorial y mayor poder. El peligro para el cristianismo estribaba en que esta postura se identificaba con el orden y la conservación del pasado, es decir, con una aparente defensa de los principios religiosos. Defensa que hoy sabemos era puramente interesada y encerraba para la religión un peligro de incalculables consecuencias. En realidad, éste es el tema de todo el siglo XIX.



# INDICE DE PERSONAS, MATERIAS, Y LUGARES

- A**bsolutismo 8 9 10 46 195.  
 Acta Sanctorum, de los Bolandistas 490.  
 Africa 22 220 261 285 499.  
 Agatón 212.  
 Agreda, María de 489.  
 Agustín, San 300 301 307 308 315 353 455.  
 Agustín de Canterbury 268.  
 Agustinos 291.  
 Azpuru, T. 163 165 168.  
 Alacoque, Margarita María 18 480 482ss.  
 Albani, Juan Francisco (Clemente XI) 88.  
 Albani, cardenal Aníbal 89 583.  
 Alberoni 96 221.  
 Albizzi, F. 62.  
 Alcalá 489.  
 Aldobrandi, P. 221.  
 Alejandro VI 41 43.  
 Alejandro VII 54ss 61 205 327 390 508.  
 Alejandro VIII 78ss 214 509.  
 Alejandro I de Rusia 641 643.  
 Alemania 12 13 21ss 201 447 600 610 643.  
 Alet 206 326.  
 Alexandre, N. 491.  
 Alfani 173.  
 Alfonso María de Ligorio 18 136 471 486ss 506ss.  
 Algardi, A. 53.  
 Alquier 617.  
 Altieri, E. (Clemente X) 68.  
 Alvarez Cienfuegos 99.  
 Allatius, L. 61 67.  
 Amalfi 50.  
 Amat, F. 465.  
 Amberes 20.  
 América 22 23 220 261 294 458.  
 Amiens, paz de 602.  
 Amort, Agustín Eusebio 21.  
 Ancona 617.  
 Anderson, constituciones de 459.  
 Andrade, A. 291.  
 Angers 326.  
 Anglicanismo 418 458.  
 Angola 285.  
 Annat 366.  
 Antici, cardenal 568.  
 Antiguo Régimen 7 9 411 445 528 540 544 562 599 603.  
 Anjou, Felipe de (cf Felipe V) 218.  
 Apologética 450ss 454 457 604.  
 Appolis, E. 112ss.  
 Aquaviva 224 274.  
 Aquisgrán, paz de 65 118.  
 Aranda, conde de 141 150 397 463.  
 Aragón 219 221.  
 Argelia 285 286.  
 Arguivel 307.  
 Aristóteles 19.  
 Arlés 619.  
 Armanváy, F. 397 465.  
 Arnauld, Angelica 310 333ss 355.  
 Arnauld, A. 242 310 320 323 326 332 341 344 352 418 455 471.  
 Arnauld, Inés 337.  
 Arnauld, Roberto 310.  
 Arrás 547.  
 Artículos orgánicos 597ss 605.  
 Asamblea Legislativa 549ss.  
 Asia 22 220 294.  
 Assemani, José S. 21 108.  
 Astruc, Juan 157.  
 Ateísmo 429 433 444 445 450.  
 Aufklärung 9 438 454.  
 Augusto II de Sajonia 107.  
 Aulard, A. 526 543.  
 Austerlitz 617.  
 Australia 293.  
 Austria 12 16 30 218 243 569 583 601 635 642.  
 Autun 537.  
 Avancini, N. 18.  
 Aviñón 40 567 619 641.  
 Avisamenta de Coblenza 235.  
 Azara, J. N. de 138 140 163 190 463 569.  
 Azevedo, Manuel de 110.  
 Azzolini, D. cardenal 54 57 62 64.  
**B**ach, J. S. 512.  
 Bacon de Verulamio 414 419.  
 Bad Ems (cf. Ems).  
 Badajoz 518.  
 Balde, J. 18.  
 Banuzzi, cardenal 585.  
 Báñez 18 306.  
 Barbarigo, San Gregorio 72.  
 Barbastro 45.  
 Barberini 42.  
 Barcos 307 320 344 471.  
 Baronio 52 100.  
 Barré, N. 484.  
 Barroco, arte 510ss.  
 Barruel 461 527.  
 Barry, Pablo de 360.  
 Bartoli, Daniel 18.  
 Basilea, paz de 573.  
 Baumgarten 448.  
 Baur, Ferd. C. 5.  
 Baviera 12 83 236 571 609 610 642.  
 Bayanismo 301ss.  
 Bayle, Pedro 86 372 426 428ss 450ss.  
 Baylandy, F. 63.  
 Bayo, Miguel 298ss 320.  
 Bayona 637.  
 Beaumont, C. 133.  
 Belarmino, cardenal 197 257.  
 Bélgica 569 570 606 643.  
 Bellinzaga, C. 473.  
 Bellisomi, cardenal 584.  
 Belloy 621.  
 Belluga, cardenal 45 93 224.  
 Bembo, P. 41.  
 Benedicto XII 483.  
 Benedicto XIII 103 215 515.  
 Benedicto XIV 21 112 116 224 285 287 486.  
 Benislawski, J. 180.

- Bentivoglio 104.  
 Berkeley, G. 424.  
 Bernier 591.  
 Bernini 19 49 52 62 510.  
 Bernis 164 183.  
 Berrier 377.  
 Bertrán, F. 159 399 465.  
 Beltrán, San Luis 72.  
 Bérulle, cardenal 86 310 469ss.  
 Bevilacqua, L. 74.  
 Beynier, B. 365.  
 Bibbiena 41.  
 Billuart 18.  
 Biondo, Flavio 41.  
 Blanc 526.  
 Blücher, general 642.  
 Boccaccio 64.  
 Bohemia 12.  
 Boisselin 541 602 622.  
 Boissy d'Anglas 575.  
 Bolandistas 20 490.  
 Bolonia, armisticio de 191 566.  
 Bonaparte, José 6 36.  
 Bonaparte, Luciano 600.  
 Bonaparte, Napoleón 190 259 451 564 566 567 571 580ss.  
 Bonifacio, San 268.  
 Bonifacio VIII 201.  
 Boonen, J. 319.  
 Bontempi, I. 167.  
 Borbones 16 150 216 223 616.  
 Borromeo, San Carlos 342.  
 Borromini 19 53 62 510.  
 Boscovich, Roger J. 20 121.  
 Bossuet, J. Benigno 8 19 208 477ss 498 512 615.  
 Bottari, G. 393.  
 Boulainvilliers, conde de 415 416.  
 Boulogne 630.  
 Bourdaloue 332 512ss.  
 Boutillier de Rancé 500 501 519.  
 Boyle, Robert 412.  
 Braganza, duque de (Juan IV) 51.  
 Brancaccio, Stefano 68.  
 Brandemburgo, marqués de 70 115.  
 Braschi, Juan A (Pío VI) 183 569.  
 Brasil 288.  
 Brebeuf 270.  
 Bremen 13.  
 Breslau 179.  
 Brisabier 364.  
 Brito, Juan de 120.  
 Brosse, conde de 126 392.  
 Bruni, L. 41.  
 Buonvisi, F. 74.  
 Burguesía 7 10.  
 Burke, E. 527.  
 Burriel, A. M. 21.  
 Buffon 431.  
 Butler, J. 424.  
 Caballero, J. A. 401.  
 Cabarrús 401 637.  
 Cacault 567.  
 Cádiz 466 639.  
 Cádiz, Diego de 488ss 514 636 638.  
 Cadondal 621.  
 Caelen, E. van 313.  
 Calderón 63.  
 Calatayud, Pedro de 488 514.  
 Calderón de la Barca 18.  
 California 288.  
 Campomanes 136 217 463 636.  
 Capeceatratro, G. 394.  
 Camaldulenses 241.  
 Cámara Apostólica 43.  
 Camus 531.  
 Canadá 220 270 282 289 294.  
 Cánova, A. 153.  
 Caprara, cardenal 597 607 618 623 624.  
 Capuchinos 290 291.  
 Carafa, L. 100.  
 Caramuel 371 508.  
 Carampi, J. 170.  
 Carlomagno 619.  
 Carlos I de Inglaterra 8.  
 Carlos II de España 16 65 218.  
 Carlos II de Inglaterra 76.  
 Carlos III de España 11 16 23 45 227 395 463.  
 Carlos IV de España 565 568 574 537 641.  
 Carlos VI de Austria 220 230.  
 Carlos VII de Austria 118.  
 Carlos Manuel III de Cerdeña 115.  
 Carlyle, T. 526.  
 Carmelitas 241 490.  
 Cartujos 241 539.  
 Carvajal 224.  
 Carvalho, P. 167.  
 Caselli 591.  
 Cassini, J. D. 67.  
 Castlereagh 642.  
 Castilla 43.  
 Catalina II de Rusia 11 149 179.  
 Cataluña 219.  
 Cattaneo, C. A. 513.  
 Caulet, Francisco 206.  
 Caulet, M. 327.  
 Cavalchini, C. A. 127.  
 Ceballos 217.  
 Ceilán 291.  
 Cerdeña 45 102 115.  
 Ciencias Históricas 489 495.  
 Ciencias Naturales 495.  
 Civitavecchia 617.  
 Claris 241.  
 Clarke, S. 424 425.  
 Clemente VII 41.  
 Clemente IX 51 62ss 66 282 327 503.  
 Clemente X 42 67ss 71.  
 Clemente XI 96 97ss 219 284 500.  
 Clemente XII 46.  
 Clemente XIII 127ss 152 483.  
 Clemente XIV 119 120 177 515.  
 Clero refractario 547ss 567 602.  
 Climent, José 398 465.  
 Clodoveo 538.  
 Codde, P. 378 390.  
 Colegio Romano 19.  
 Colombia 23.  
 Colombini, J. 503.  
 Colonia 44 237 368.  
 Collet 169.  
 Collins, A. 422.  
 Colloredo, Jerónimo 236.  
 Colloredo, Leonardo 81.  
 Comacchio 643.  
 Compañía del Santísimo Sacramento 270 503.  
 Conciliarismo 198 200.  
 Concilio Lateranense V 200.  
 Concilio de Lyon 205 631.  
 Concilio de Trento 37 45 200.  
 Concina 452.



Conclave 46 54 62 67 72 78 80 88 98 104  
109 127 583.  
Concordato de 1516 201.  
Concordato de 1737 222.  
Concordato de 1741 115.  
Concordato de 1753 224.  
Concordato de 1801 592ss.  
Concordato de 1803 607ss.  
Concordato de 1812 631.  
Condado Venesino 151 567 641.  
Condillac, E. de 19.  
Condorcet 431.  
Condren, C. 86 310 312 337.  
Congo 285.  
Congregaciones romanas 38 40.  
Conninck, E. 305.  
Consalvi, cardenal 228 584 586 595 603  
608 634 642 643.  
Constantino 196 619.  
Constanza 643.  
Constitución de Francia 548 551 563  
Constitución de España 639 641.  
Constitución civil del clero 251ss 541ss  
551 572 593 601 630  
Contrarreforma 4 9 18 19 43 54 263 468  
Cook, James 293.  
Cordara, Julio C 131 170 177  
Córdoba, Jaime de 488.  
Corella, Jaime de 488.  
Corneille 18.  
Cornet, N. 321 322.  
Corsini, L. (Clemente XII) 105  
Condema la masonería 107.  
Coscia, N. 101.  
Cotolendi, Ignacio 282.  
Coz, Mons. 623.  
Créqui, duque de 59 205.  
Cristina de Suecia 56  
Cromwell, O. 76.

## Ch

Chabanel 270.  
Chabet 558.  
Champion 270 470.  
Chateaubriand 369 596 602 604 644.  
Chaulnes, embajador 68.  
Cherbury, Herberto de 420.  
Chiaramonti, Barnaba (cf. Pío VII)  
Chigi, Fabio (Alejandro VII) 13 42 322  
China 97 262 273 282 291  
Chubb, T. 424.  
Choiseul, duque de 134 136 150 169

## D

Dalberg, C. Teodoro de 571 609ss 643.  
D'Albret, cardenal 65  
D'Alembert 7 177 429 436ss.  
Danei, P. (San Pablo de la Cruz) 485.  
Danton 549 558.  
Davia 219.  
David, L. 613.  
De Bonald 527.  
Dei Conti, Michelangelo (cf. Inocen-  
cio XIII) 99.  
Deísmo 7 420 426 436 441 443 448 452  
De la Colombière 482  
Descartes, R 19 56 86 419 427 428  
Desmoulins 549 558  
Despuig, cardenal 584  
D'Estrees, embajador 69  
D'Holbach 431 432ss  
Díaz de Solís, J. 277  
Diderot 9 372 415 430 436ss 584

Dinamarca 12 642  
Di Pietro, cardenal 620 634  
Dordrecht, sínodo 309  
Ducos, Roger 564  
Dudos 431.  
Du Cange 491  
Du Fresne, C. 491  
Duphot, L., general 191 568.  
Duval, Jean 291.  
Duvergier de Hauranne (Saint Cyran)  
306ss 330 338 340

Edad Media 22 290 480 515.  
Eleta, Joaquín de 137  
Emery 551 591 604.  
Ems, puntuaciones de 236 249.  
Enciclopedia 7 426 429ss 518  
Enrique IV 104 215  
Ensenada, marqués de la 225 227  
Erasmo 300.  
Ernesti, J. A. 448  
Erthal, José von 236.  
Eslavitud 264 286ss 507  
Escobar, A. 129 331 370.  
Escuelas Cristianas, hermanos 502.  
España 12 16 18 22 24 36 45 262 294  
461 463 488 536 568 583 634.  
Espan, Bernardo van 230ss 239 242 397  
465.  
Espinoza 494.  
Estados Generales 531ss  
Estados Pontificios 15 36 590  
Esteban II 611.  
Estuardos 9.  
Eudes, San Juan 52 480ss  
Eugenio de Saboya 92  
Europa 5 9 14 15 18 19 22 23 91 269 410  
425 458  
Excomunió 519ss  
Eybel 243.

## F

Falconi, J. 472.  
Farnese, Isabel de 96 141 222  
Febronianismo 15 232ss  
Febronio, J. 152 239 242; libro 232ss; su  
condenación 234; reacción católica 235  
Federico II de Prusia 11 115.  
Federico Guillermo I de Prusia 91  
Federico II de Prusia 240 448 642  
Feijoo 463.  
Felipe II 14 301 625  
Felipe III 278 488.  
Felipe IV 51 58 65 488 519  
Felipe V 45 219 222  
Felipe el Hermoso 201  
Fénelon 18 381 477ss 513  
Fermat, P. de 20.  
Fernando VI 225 407 637 639 641  
Fernando de Nápoles 583  
Fierney 445.  
Ferrara 643  
Ferrari, cardenal Tomás María 81  
Fesch, cardenal 612 617 624 629 630  
Fichte 610.  
Filelfo, F. 41.  
Filipinas 292 293.  
Finí, F 106.  
Fleury, C. 491.  
Florescia 44 251 568 619  
Flórez, E. 21 494  
Floridablanca, conde 227 639

Foggini, P. F 393.  
 Fouché 591.  
 Fontana, Carlos 81.  
 Fontenebleau 584 631ss.  
 Fourier, San Pedro 483  
 Fox, Jorge 458.  
 Francfort, Dieta de 643.  
 Francia 7ss 16 19 21 22 24 36 37 269 426  
 445 461 530 536 564 589 600 613 629  
 643.  
 Francisco II de Austria 609 617 625.  
 Francisco de Borja, San 72.  
 Francisco de Lorena 118.  
 Francisco de Sales, San 18 60 335 509  
 517.  
 Francisco de Vitoria 277  
 Frankenberg, cardenal 244 570  
 Franklin 556  
 Froimont, L 313 319.  
 Fuente, Vicente de la 16

Gaetano de Tiene 72  
 Gaillard, M. 162.  
 Galicanismo 3 15 36 199ss 205 208 214  
 294 544 598.  
 Galicanismo político 6.  
 Galileo 20 411 496  
 Gandara 227.  
 Ganganelli (Clemente XIV) 164ss 172 177.  
 Gante 630.  
 Garampi, G. 123 185  
 Garasse 313.  
 Garnier 270.  
 Gassendi, P. 19  
 Gazier 305.  
 Génova 606 619 633.  
 Georgia 290.  
 Gerbert, M. 21.  
 Gerdil, Jacinto 185 453.  
 Gerle 539.  
 Giannone, P. 106  
 Ginebra 445.  
 Giustiniani, San Lorenzo 79  
 Goa 291.  
 Gobel 544 546 555  
 Godoy 228 636 637  
 Goethe 494.  
 Góngora, M. 231.  
 Gonzaga, San Luis 104  
 González, Tirso 77.  
 Gracián 18.  
 Granada 216.  
 Grand 591.  
 Granvela, cardenal 301  
 Gravamina 231.  
 Grégoire 544 555 561  
 Gregorio Magno, San 268  
 Gregorio II 268  
 Gregorio VII 104 215.  
 Gregorio XIII 41 44 321.  
 Gregorio XIV 359  
 Gregorio XV 46  
 Grenoble 619  
 Grignon de Montfort 483 557  
 Grimaldi, F. M. 20  
 Grimaldi, J 138 321  
 Grotius 56 414.  
 Guastalla 616.  
 Guayana 290  
 Guerra de los Treinta Años 5 12 15 18  
 228.  
 Guerra de la Devolución 18

Guerra de Sucesión 19 218 220.  
 Guibert 437  
 Guimenius 508  
 Guinea 285.  
 Gustavo Adolfo de Suecia 56.  
 Guyon, J. M de la Motte 472 476ss

Habert, I. 319.  
 Habsburgos 12 201  
 Halberstadt 13  
 Händel, J. F. 512  
 Hannover 609.  
 Hardouin de Pérefixe 21 327  
 Harlay, F 208 378.  
 Haro, Luis de 57  
 Hase, Carlos Augusto 5.  
 Heinsius, A. 92  
 Helvetius 431ss 450  
 Herder, J. G 449 494.  
 Hernandaria de Saavedra 278.  
 Hervás y Panduro, L. 21 158.  
 Herzan, cardenal 584.  
 Hessen-Kassel, Amalia de 13.  
 Hirschfeld 13  
 Hobbes 420 421  
 Holanda 70 120 218 266 291 461 572 606  
 633 643.  
 Holstenius, L. 61  
 Honorio 212.  
 Huesca 45.  
 Hume 422.  
 Hungría 12

Iglesia constitucional 545ss  
 Ignacio de Loyola, San 181 331 547.  
 Ilustración 5 9 10 19 21 23 126 245 414  
 417 453 457 463 468 489 493 611  
 Imperiali, L. 104  
 India 220 274.  
 Individualismo, período 5  
 Indochina 275 292.  
 Inglaterra 7 218 266 418 425 458 583 602  
 616.  
 Inocencio VIII 41.  
 Inocencio X 42 48 51ss 284 388.  
 Inocencio XI 14 42 72ss 207 214 508  
 Inocencio XII 42.  
 Inocencio XIII 221  
 Inquisición 119 412 413 463  
 Irlanda 583.  
 Isla 464.  
 Ispaham 290.  
 Italia 18 21 22 24 36 220 344 456 461  
 568 616.

Jaca 45.  
 Jacobo de la Marca 104  
 Jacobo II 76.  
 Jansenio, Cornelio 305ss 330 481  
 Jansenismo 15 37 118 487 538, paz cle-  
 mentina 67 327ss; *Augustinus* 316; pri-  
 meras condenaciones 319ss; sistema  
 moral 329; Quesnel 377ss 455; *Unige-  
 nitus* 382; parlamentarismo 387; en  
 otros países 388ss.  
 Janson, Jacobo 306 307  
 Japón 262.  
 Jaurés, J. 527.  
 Jesuitas: con Clemente XIII 128 135;  
 expulsión de Portugal 131, expulsión de

Francia 133, expulsión de España 143; expulsión de Nápoles 150; expulsión de Parma 151; Breve de represión 172.  
Jerusalén 438.  
José I de Austria 94 220 230  
José I de Portugal 130 186.  
José Fernando de Baviera 218  
José II de Austria 11 45 230 240 450 538 608.  
Josefina Beauharnais 612ss  
Josefinismo 6 15 187 238ss 294  
Jovellanos, G. M. 227 405 463  
Juan III Sobieski 74.  
Juan IV 212.  
Juan V de Portugal 115  
Juan XXII 202  
Juan Brito, San 79  
Juan de la Cruz, San 104.  
Juan Nepomuceno, San 104  
Juan de Sahagún, San 104  
Julio II 14.  
Jurisdiccionalismo 6

**K**ammin 13  
Kant, E. 412 414 449 493  
Kaunitz, W. von 187 238 243  
Kircher, A. 20 67.

**L**aboa, J. S. 406  
La Bruyère 415  
Lacombe 472 476ss  
Lacordaire 161  
La Cueva, A 73  
Lahontan 416  
Laicismo 6.  
Lallemant, J. F 381  
Lallemant, L. 86 270 332 470ss  
Lamberg 219.  
Lambert de la Motte 282  
Lambertini, Próspero (Benedicto XIV) 101 109ss 113.  
Lamartine 526 527  
Lamennais 494 628.  
La Mettrie 431 432ss  
La Motte 282 292  
Lancelot, C. 339  
Lancellotti, J. B 68  
Landi Stefano 63  
Laneau 292.  
Lardizábal 639.  
La Salle, J. B. 502ss 505  
Lassalle, F. 494  
Lavalette, A. 132  
Lazaristas 498 605  
Lebrun 19.  
Lefebvre, G. 527.  
Leibniz 19 67 428 447  
Leipzig 5 634.  
Lemaistre, A. 338  
Le Moyne, Pedro 361  
Leonardo de Porto Maucio 485 513  
León X 41.  
León XIII 462 483  
Leopoldo I de Austria 58 65 70 91 219 229.  
Leopoldo de Toscana 187  
Lessing, G E 114  
Lessio 308  
Le Tellier 209 380  
Líbano 21

Liberalismo 6.  
Libertades Galicanas 202ss 208 209 545.  
Lingendes, C 363.  
Lisboa, tratado de 51.  
Liturgia 242 248 272 274 435 458.  
Locke, John 9 19 413 419 422 428.  
Lombardía 473  
Londres 600.  
Longueville, embajador francés 13  
Lope de Vega 63.  
Lorenzana 514.  
Lorenzo el Magnífico 41.  
Lovaina 230 298 301 306 310 454 509 570.  
Lucca 606.  
Luis XIV 8 9 15 55 205 218 428 512 528.  
Luis XV 387 519 528 538.  
Luis XVI 8 516 528ss 548 602 641.  
Lutero 6.  
Luteranismo 300 448  
Lutzen, victoria de 634  
Lyón 606 629

**L**lorente, J A. 637 401.

**M**abillon, J 20 491 501  
Macanaz, Melchor de 96 217 221  
Macedo, Antonio 56.  
Madrid 608 639  
Maffei, S. 494  
Magdeburgo 13  
Maguncia 609 610  
Mahoma 113 415  
Mahomet IV 71.  
Maidalchini, Olimpia 51  
Maigrot, Mons. 284  
Maillard de Tournon, C. T. 97 284  
Maistre, José de 203 209 362 369 460 527.  
Malagrida, G. 130  
Malaval 472ss.  
Maldonado 18.  
Malebranche, N 19 427 428 494.  
Malpighi, M. 20.  
Mamachi, T. 185  
Malta 54 150.  
Manfredonio, V 173  
Manila 52  
Mansi, J. D. 491.  
Marat 549 554 556.  
Marca, Pedro de 204  
Margarita de Cortona 104  
Margarita de Lorena 208  
Margarita de Parma 301.  
Marlborough 92.  
Maratta, Carlos 67  
María, devoción a 470 483 484 516  
María I de Braganza 186  
María Ana de Austria 65  
María Antonieta 538 625  
María Teresa 11 15 45 230 240  
Mariana 494.  
Mariana de Neoburgo 83.  
Marillac, Luisa de 497ss.  
Marruecos 285.  
Marsilio de Padua 202  
Martène, E. 20 491  
Martín V 40.  
Marx 494.  
Masen, J 18  
Masonería 108 124 459ss  
Massaniello 50.

- Massillon 452ss 514.  
 Mathiez, A. 527 553.  
 Maurinos, los 20 491.  
 Maury 622 629.  
 Mazzarino, cardenal 47 48 57 504.  
 Mayans, G. 21 231 464 514  
 Mayoral 465.  
 Meaux, obispado de 209.  
 Mecklenburgo 13  
 Medici, Julio de 41.  
 Medina 507.  
 Méjico 22 23 288.  
 Mekita de Sebaste, P. 500.  
 Meléndez Valdés 463.  
 Melzi 608 613  
 Mendelssohn, M. 447.  
 Menéndez Pelayo, M. 131 161 396 495.  
 Merici, A 496  
 Metodismo 457 458.  
 Metternich 642.  
 Metz 12.  
 Mezzabarba, C. A 97 285.  
 Michelet, Jules 87 526.  
 Migazzi, cardenal 183.  
 Milán 243 589.  
 Mill, James 424.  
 Miollis, general 617 618  
 Minden 13.  
 Misiones Extranjeras 67 267 296 500 605.  
 Módena 21.  
 Mogol, Gran 291.  
 Molina 18 306.  
 Molina, A. 221 340  
 Molina, Gaspar de 222.  
 Molinos, M. 472 474ss.  
 Montauban 598.  
 Montesquieu 13 431 435ss 529.  
 Montfaucon, B. 20 491.  
 Montholon, general 618.  
 Montserrat, monasterio 565  
 Moñino 138 170.  
 Moral 505 510.  
 Moravia 12  
 Moravos (Iglesia de los Peregrinos) 458  
 Munich 237.  
 Münster 12 13 49 57  
 Muñiz 224  
 Muñoz Torrero, D 405.  
 Murat 635 636.  
 Muratori, L. A. 21 81 122 456 463 492.  
 Murillo 511
- N**acionalismo 6  
 Nantes, revocación del edicto de 213 428 441.  
 Napoleón (cf. Bonaparte).  
 Nápoles 45 50 115 569 616  
 Navarrete 284.  
 Necker 531.  
 Nepal 291.  
 Newman, cardenal 424.  
 Newton, Isaac 412 419 424 444.  
 Nicolai, C. F. 114  
 Nicolás Antonio 21  
 Nicolás II 268.  
 Nicolás V 265.  
 Nicole, Pedro 324 327 389 455.  
 Nimega, paz de 14 19 70.  
 Niza 619  
 Noailles, cardenal L. A de 98 305 381ss 477
- Nobili, Roberto de 274  
 Noris, cardenal de 18 81 392
- O**ates, Titus 76  
 Oceanía 293.  
 Odescalchi, Benedetto (Inocencio XI) 72  
 Olavide 463  
 Olier 86 270 498ss 518.  
 Oliva, Juan Pablo 55.  
 Orange, Guillermo de 76.  
 Oratorio (Bérulle) 332 470.  
 Orleáns 592.  
 Orsini, Francisco P. (Benedicto XIII) 100.  
 Osmond 623.  
 Osnabrück 12 13 49.  
 Ottoboni, Pedro 78.  
 Oxford 458.
- P**ablo II 44.  
 Pablo III 41 42  
 Pablo IV 14.  
 Pablo V 42 265.  
 Pablo de la Cruz, San 18 181.  
 Pablo I de Rusia 606  
 Pacca, cardenal 572 619 634  
 Países Bajos 22.  
 Palatinado 12.  
 Palmieri, V. 394.  
 Paluzzi degli Albertoni, A 69.  
 Pallavicini, O. 74.  
 Pallavicini, cardenal 183.  
 Pallu, Francisco 281  
 Pamiers 206 326.  
 Paolucci, F. 89 99.  
 Papenbroeck, D. van 20 490.  
 Paraguay 22 276.  
 Paray-le-Monial 482.  
 París 8 15 206 251 387 552 554  
 Pascal 86 327 338 345 368 375 377 417 455 505.  
 Pasionistas 181 485.  
 Pasquier 622.  
 Pasquino 62.  
 Passionei, cardenal 125 157 392  
 Pastor, Ludovico 13 44.  
 Patronato Real 22 220 222 224 263 264 270 280.  
 Pavillon, Nicolás 206 326 471.  
 Pedagogía 339.  
 Pedro II de Portugal 71.  
 Pedro Leopoldo, duque de Toscana 245.  
 Peñaranda, conde de 13  
 Pequeña Iglesia 596.  
 Pérez Bayer, F 148  
 Perier, Margarita 358  
 Pétau, D. 343.  
 Petre, Eduardo 76.  
 Petrucci, cardenal 473  
 Piccolomini, Eneas Silvio (Pío II) 41 60.  
 Pietismo 5 457ss.  
 Pignatelli, A. (Inocencio XII) 80ss  
 Pignatelli, J. 180.  
 Pío II 200.  
 Pío IV 36 46  
 Pío V 41 321.  
 Pío VI 184ss 189 227 237 242 250 254 542ss 549 564 566 568 619 674  
 Pío VII 251 259 403 574 581 584ss 592ss.  
 Pío IX 462 487.  
 Pío X 40 47 462.  
 Pío XI 483.

Pío XII 483.  
 Pipino el Breve 611  
 Pirelli, cardenal 166  
 Pirineos, paz de los 57  
 Pisa, tratado de 60 205.  
 Pistoya, sínodo 227 245ss 391 454 533  
 Pithou, Pierre 202 252  
 Pitt 583.  
 Plunket, San Oliverio 76  
 Poggio Bracciolini 41  
 Polonia 179 482 643  
 Pombal, marqués de 121 122 136 183  
 Pomerania 12.  
 Pompador, marquesa de 133.  
 Ponce de León, R., virrey de Nápoles 50  
 Pontchateau 378.  
 Port Royal 324 325 328 335ss 503.  
 Portocarrero, M., cardenal 68 83 218 225  
 Portocarrero, María F. 401ss.  
 Portugal 22 45 71 262 267 285 294  
 Pozzo 19.  
 Praga 241 511.  
 Prats, Francisco des 44  
 Prié, marqués de 219  
 Propaganda Fide 263ss 273 279 283 295 625.  
 Protestantismo 5 6 262 489 599  
 Providencia 444.  
 Provins, Pacífico de 290  
 Prusia 13 177 609 610 643

**Q**uesnel, P. 96 242 249 377ss 455  
 Quebec 270.  
 Quevedo 18.  
 Quietismo 472ss.  
 Quintana 463.

**R**acine 18 339.  
 Racionalismo 5.  
 Rastadt, paz de 94 95  
 Ratisbona 609.  
 Ratseburgo 13.  
 Rautenstrauch, F. S. 238 241  
 Rávago 116 223.  
 Ravesteyn, J. 299.  
 Ravizza, F., nuncio 70.  
 Raynal 431 437.  
 Redentoristas 486 487  
 Regalías 205 208.  
 Regalismo 5 6 14 16 37 45 216ss  
 Reimar, H. S. 448.  
 Reims 516.  
 Reinaldi, G. 53.  
 Renacimiento 14 18 21 43.  
 Rezzonico, C. (Clemente XIII) 127.  
 Revivalismo, despertar 457  
 Revolución 5 7 8.  
 Revolución de 1688 425.  
 Revolución francesa 6 9 24 246 255 294 457 574 636 644.  
 Ricci, Escipión de 246ss 394.  
 Ricci, Lorenzo, general de los jesuitas 132 173.  
 Ricci, Mateo 273ss.  
 Riccioli, J. B. 20.  
 Richer, E. 203ss 234 250.  
 Richelieu 86 201 290 625  
 Rinaldi, O. 52.  
 Rhin 13 235 571.  
 Rhodes, Alejandro 52 275 281.

Robespierre 549 557ss.  
 Roda, Manuel de 136 141 150 463  
 Rodríguez de Arellano 399.  
 Rodríguez de Campomanes, P. 138  
 Rodríguez Villalpando, J. 221  
 Rodt, cardenal 127.  
 Rohan, A. G., cardenal 383  
 Roma 15 21 22 37 235 269 542 551 567 581 593 601 635 641  
 Rosa de Lima, Santa 72.  
 Rosmini 197.  
 Rospigliosi, J. (Clemente IX) 56 62  
 Rospigliosi, Giacomo 64  
 Rossi 450  
 Rost, Hans 6  
 Rosweyde 490.  
 Rousseau, Juan J. 10 414 417 427 438ss 529 556.  
 Rugen, isla de 13  
 Rusia 177 180 634  
 Ryswick, paz de 218

**S**aavedra Fajardo, D. 18 61  
 Sabunde, R. de 347  
 Sacchetti, G., cardenal 47 48  
 Sacro Romano Imperio 5  
 Sadoletto, J. 41.  
 Sáenz Aguirre, cardenal 77 494  
 Sagrada Escritura 8 237 413 456 466.  
 Sagrado Corazón, devoción al 480 483.  
 Sailer, J. M. 21.  
 Saint-Cyran 309ss 471  
 Saint-Evremond 452  
 Sajonia 12 245.  
 Sala, G. A. 192.  
 Salamanca 313 489 507  
 Saldanha 129.  
 Salvi, N. 108.  
 Sánchez, J. 508.  
 Sánchez Lamadrid, R. 117.  
 Santander, Padre 636.  
 San Fernando, rey de Castilla 72.  
 San Juan de la Cruz 486.  
 Santa Sede 16 41 43 290 305 560 601  
 Santa Teresa 486.  
 Santo Oficio 42.  
 Santo Tomás, Juan de 18  
 Santorel 203.  
 Savona 584 619 635.  
 Savonarola 443.  
 Scheiner, C. 3 20.  
 Schwerin 13.  
 Secularización 5 12 115 196 539  
 Segneri, Pablo 18 81 513ss.  
 Seminarios 241 244 498ss.  
 Semler 438 448.  
 Serra, Junípero 288.  
 Sersale, Mons. 150.  
 Sesmaisons, P. 340.  
 Severino 212.  
 Sevilla 221 639.  
 Sfondrati, cardenal Celestino 81.  
 Sforza Pallavicino, F. 52 62 322 492.  
 Shaftesbury 420 421.  
 Sicilia 219 616.  
 Sieyes 532 563.  
 Silesia 12  
 Silesius, Angelus 52  
 Simon, Richard 346 456  
 Singlin, A. 368.  
 Sixto IV 41.  
 Sixto V 40 42.

- Sobieski, Juan 71.  
 Soboul, A. 527.  
 Socialismo 6.  
 Sociedad 5.  
 Solís, F. 163 183 221.  
 Spalding 438.  
 Spina, Mons. 591.  
 Spinelli, F. A. 157.  
 Spinoza 416 421 450  
 Spínola, B. 163.  
 Starhemberg, conde de 75 94.  
 Steenovenal 230.  
 Steensen, N. 20.  
 Stendhal 455.  
 Stöger 244.  
 Suárez 18.  
 Suecia 12.  
 Suiza 445 565 606.  
 Sulpicianos 499ss.  
 Swieten, Gerard van 238.
- T**alleyrand 537 544 545 591 642.  
 Tamburini, Miguel 100.  
 Tamburini, F. 157.  
 Tamburini, P. 227 395.  
 Tanucci, B. 107 150 186.  
 Tapper, R. 299 301.  
 Tassin 491.  
 Tarragona 45 515.  
 Távira, A. 400 514.  
 Tencin, cardenal P. G 112  
 Theiner, A. 161.  
 Thiers, A. 525.  
 Tilsit 617.  
 Tillemont 339 392.  
 Tillot, Guillermo du 151.  
 Tindal, M. 423.  
 Tirso González 488.  
 Tocqueville, Alexis de 7 8 526  
 Toland, J. 421 422.  
 Tolentino, paz de 191 567 590.  
 Tolerancia 242 411 418 425 428 444  
 Tolomei, J. B. 19.  
 Toreno, J. 465.  
 Toribio de Mogrovejo 104.  
 Torres, Diego de 277.  
 Torrigiani, L. 128.  
 Toscana 245ss 633.  
 Toul 12.  
 Tournai 630.  
 Toussaint de Forbin Janson 79.  
 Toustain, C. 491.  
 Trapenses 501.  
 Treilhard 538.  
 Trento 14 45 510.  
 Trieste 642.  
 Troyes 630.  
 Túnez 286 499.  
 Turgot 434 529.
- Urquijo 227 400 401 574 637.  
 Ursulinas 496ss.  
 Utrecht 305; paz de 14 19 220 223 294;  
 congreso 94; Iglesia de 198 250; con-  
 cilio 398.
- V**alenti, cardenal 222 225.  
 Valéry 494.  
 Valla, L. 41.  
 Valladolid 313.  
 Valsecchi, Franco 10.  
 Vázquez, F. Javier 156 339.  
 Veggio, M. 41.  
 Veit, Luis Andrés 5.  
 Velázquez 48 511.  
 Vendée, guerra de 557 591.  
 Venecia 43 583 616.  
 Venerio, Antonio Jacobo de 44.  
 Venezuela 23.  
 Ventadour, duque de 270.  
 Ventura de Figueroa, M. 225.  
 Verden 13.  
 Verdun 12.  
 Versalles 16.  
 Vertot 437.  
 Veruins, tratado de 270.  
 Vicarios apostólicos 267 271 281.  
 Vicariato regio 280.  
 Vicente de Paul, San 270 310 312 344  
 496ss 518.  
 Vico, Juan Bautista 19 493ss.  
 Víctor Amadeo II de Saboya 101.  
 Vidoni, P. 68.  
 Viena 71 229 242 263 510 641ss.  
 Vieira, A. 72 288.  
 Villanueva, J. L. 389 405ss.  
 Villavicencio, L. 301.  
 Visconti, E. Q. 185.  
 Vitoria, Francisco de 18.  
 Vivero, Pedro de 318.  
 Voltaire 9 372 414 416 417 431 441ss  
 451ss 486 529 556.
- W**adding, Lucas 322 323.  
 Walkenried 13.  
 Walpole, H. 114.  
 Ward, Mary 496ss.  
 Wattenberg, G. de 13.  
 Wellington 642.  
 Wesley, S. 458.  
 Wessemberg 643.  
 Westfalia 4 5 9 11 13 16 18 21 36 54.  
 Wetzlar 609.  
 Wismar 13.  
 Wolf, Christian 447.  
 Würtemberg 642.
- Y**pres 313 315 329.
- U**ceda, duque de 220.  
 Uclés 45.  
 Unamuno, M. 346.  
 Universidad de París (Sorbona) 204 207  
 212.  
 Urbano II 224.  
 Urbano VIII 36 46 48 50 63 123 321.
- Z**accaria, A. 235.  
 Zaccaria, F. A. 185.  
 Zamet, Mons. 337.  
 Zaragoza 474.  
 Zelada, F. Javier 171 185.  
 Zizendorf, N. L. 458.  
 Zurbarán 510.

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE CUARTO VOLUMEN DE  
«HISTORIA DE LA IGLESIA CATÓLICA», DE LA  
BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL  
DÍA 18 DE MARZO DE 1980, FESTIVI-  
DAD DE SAN CIRILO DE JERUSA-  
LÉN, OBISPO Y DOCTOR DE LA  
IGLESIA, EN LA IMPREN-  
TA FARESO, S. A.,  
PASEO DE LA DI-  
RECCIÓN, 5,  
MADRID

*LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI*









